Ph. U. 633 w

GRUNDRISS

DER

GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

DR. EDUARD ZELLER.

VIERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1893.

Gd/48/723

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort zur ersten Auflage.

Schon seit Jahren trug ich mich mit dem Gedanken, zu dessen Ausführung ich auch von verschiedenen Seiten aufgefordert wurde, meinem grösseren Werk über die Philosophie der Griechen eine kurze Bearbeitung des gleichen Gegenstandes folgen zu lassen. Aber erst nachdem jenes in seiner dritten Auflage zum Abschluss gekommen war, fand sich die Musse zu dieser Arbeit. Derartige Darstellungen werden nun je nach dem Zweck, den sie sich setzen, ein verschiedenes Verfahren einschlagen müssen. Der meinige lag an erster Stelle in der Absicht, den Studirenden ein Hülfsmittel für die akademischen Vorlesungen in die Hand zu geben, welches ihnen die Vorbereitung auf dieselben erleichtern und das zeitraubende Nachschreiben ersparen sollte, ohne doch dem Vortrag des Lehrers vorzugreifen und Fesseln anzulegen. Ich machte es mir daher zur Aufgabe, meinen Lesern von dem Inhalt der philosophischen Systeme und dem Gang ihrer geschichtlichen Entwicklung ein Bild zu geben, das alle wesentlichen Züge enthielte, und auch die wichtigeren litterarischen Nachweisungen und Quellen-

belege zu liefern; aber wie ich mich in der letzteren Beziehung auf das nöthigste beschränkte, so habe ich auch in der Geschichtsdarstellung die Punkte in der Regel nur ganz kurz angedeutet, an welche sich theils allgemeinere historische Betrachtungen, theils speciellere Erläuterungen und Untersuchungen anknüpfen lassen, oder bei denen eine Ergänzung meines früheren Werks angemessen erschien; einen ausführlicheren Zusatz der letzteren Art enthält der dritte und vierte Paragraph. Mein Grundriss ist zunächst auf Anfänger berechnet, wie sie die grosse Mehrzahl der Zuhörer zu bilden pflegen; solche werden aber mehr verwirrt als gefördert, wenn man ihnen den Geschichtsstoff reichlicher mittheilt, als sie ihn mit Hülfe der Lehrvorträge verarbeiten können, oder sie mit den Titeln von Büchern und Abhandlungen überschüttet, von denen sie den kleinsten Theil jemals zu sehen bekommen. Wer andererseits die Geschichte der Philosophie oder einzelne Theile derselben genauer kennen lernen will, der darf sich überhaupt nicht mit Compendien begnügen, sondern er muss die Quellen selbst und die umfassenderen Bearbeitungen derselben zu Rathe ziehen. Dabei verkenne ich nicht im geringsten, dass auch solche Lehrbücher, die nicht nach dem Plane des gegenwärtigen eingerichtet sind, ihre Berechtigung haben, dass z. B. eine zuverlässige und mit den erforderlichen Winken über den Werth und Inhalt der einzelnen Werke versehene Bibliographie, oder eine nach Art der Preller'schen, nur mit strengerer Auswahl, bearbeitete Chrestomathie sehr dankenswerthe Hülfsmittel des Unterrichts wären; und ebensowenig ist es gegen meinen Sinn, wenn die vorliegende Schrift auch über ihren nächsten Zweck hinaus Leser findet. Aber der Meinung bin ich allerdings, dass jede wissenschaftliche Dar-

stellung von einer genau abgegrenzten Zweckbestimmung ausgehen muss, und dass es nicht zuträglich ist, wenn man neben seinem Hauptzweck fortwährend nach solchen, die ihm fremd sind, hinschielt.

Berlin, 27. September 1883.

Der Verfasser.

Zur vierten Auflage.

Wie bei der zweiten und dritten, so habe ich mir auch bei dieser vierten Auflage der vorliegenden Schrift eine sorgfältige Durchsicht derselben zur Pflicht gemacht. Eingreifendere Aenderungen sind dadurch nicht herbeigeführt worden; aber doch fand ich mich theils durch das Neue, was die Litteratur der letzten Jahre gebracht hat, theils durch andere Gründe da und dort, namentlich aber bei solchen Punkten zu Berichtigungen und Zusätzen veranlasst, welche seit dem Erscheinen der dritten Auflage von mir selbst theils in meiner Philosophie der Griechen, theils anderwärts auf's neue untersucht worden sind. Die nähere Begründung meiner Darstellung konnte nur zum kleinsten Theil und oft nur andeutungsweise im Rahmen dieses Grundrisses gegeben werden; man findet dieselbe in meinem grösseren Werke, aber vollständig doch immer nur in der neuesten Auflage desselben.

Berlin, 1. März 1893.

D. V.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung. A. Methodologisch-litterarische.

§ 1. Die Geschichte der Philosophie 1
§ 2. Die griechische Philosophie 5
§ 3. Quellenschriften. Die Geschichte der Philosophie bei den Alten 6
§ 4. Neuere Hülfsmittel 12

B. Historische Einleitung.

§ 5. Entstehung der griechischen Philosophie; angeblich orientalische Abkunft 15
§ 6. Einheimische Quellen der griechischen Philosophie . . 18
§ 7. Die Entwicklung des griechischen Denkens bis zum 6. Jahrhundert 21
§ 8. Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie . 24

Erste Periode. Die vorsokratische Philosophie.

§ 9. Ihr Entwicklungsgang 30

I. Die drei ältesten Schulen.

A. Die alten Jonier.

§ 10. Thales . 32
§ 11. Anaximander 33
§ 12. Anaximenes 36
§ 13. Spätere Anhänger der altjonischen Schule; Diogenes . 37

B. Die Pythagoreer.

§ 14. Pythagoras und seine Schule 39
§ 15. Das pythagoreische System: die Zahl und ihre Elemente . 43
§ 16. Die pythagoreische Physik 45

Seite
§ 17. Religiöse und ethische Lehren der Pythagoreer . . . 47
§ 18. Der Pythagoreismus in Verbindung mit anderen Lehren 49
C. Die Eleaten.
§ 19. Xenophanes 50
§ 20. Parmenides 52
§ 21. Zeno und Melissus 54

II. Die Physiker des fünften Jahrhunderts.
§ 22. Heraklit 56
§ 23. Empedokles 61
§ 24. Die atomistische Schule 65
§ 25. Anaxagoras 71

III. Die Sophisten.
§ 26. Entstehung und Eigenthümlichkeit der Sophistik . . 76
§ 27. Die bekannteren sophistischen Lehrer 78
§ 28. Die sophistische Skepsis und Eristik 79
§ 29. Die sophistische Ethik und Rhetorik 82

Zweite Periode. Sokrates, Plato, Aristoteles.
§ 30. Einleitung 85

I. Sokrates.
§ 31. Sein Leben und seine Persönlichkeit 87
§ 32. Die Philosophie des Sokrates: Quellen, Princip, Methode 89
§ 33. Der Inhalt der sokratischen Lehre 92
§ 34. Das Ende des Sokrates 96

II. Die kleineren sokratischen Schulen.
§ 35. Die Schule des Sokrates; Xenophon 98
§ 36. Die megarische und die elisch-eretrische Schule . . . 99
§ 37. Die cynische Schule 101
§ 38. Die cyrenaische Schule 105

III. Plato und die alte Akademie.
§ 39. Plato's Leben 109
§ 40. Plato's Schriften 111
§ 41. Charakter, Methode und Theile des platonischen Systems 116
§ 42. Die propädeutische Begründung der platonischen Philosophie 117
§ 43. Die Dialektik oder die Ideenlehre 121
§ 44. Plato's Physik. Die Materie und die Weltseele . . . 125
§ 45. Das Weltgebäude und seine Theile 129
§ 46. Plato's Anthropologie 131
§ 47. Plato's Ethik 134

Seite

§ 48. Plato's Staatslehre 136
§ 49. Plato's Ansichten über die Religion und die Kunst . . 139
§ 50. Die spätere Gestalt der platonischen Lehre; die Gesetze 141
§ 51. Die alte Akademie 143

IV. Aristoteles und die peripatetische Schule.
§ 52. Aristoteles' Leben 146
§ 53. Aristoteles' Schriften 149
§ 54. Die aristotelische Philosophie: Einleitendes 155
§ 55. Die aristotelische Logik 156
§ 56. Aristoteles' Metaphysik 161
§ 57. Aristoteles' Physik: Standpunkt und Grundbegriffe derselben 167
§ 58. Das Weltgebäude und seine Theile 170
§ 59. Die lebenden Wesen 173
§ 60. Der Mensch 176
§ 61. Die aristotelische Ethik 180
§ 62. Die aristotelische Politik 185
§ 63. Rhetorik und Kunstlehre; Aristoteles' Verhältniss zur Religion 189
§ 64. Die peripatetische Schule 192

Dritte Periode. Die nacharistotelische Philosophie.
§ 65. Einleitung 197

Erster Abschnitt. Stoicismus, Epikureismus, Skepsis.

I. Die stoische Philosophie.
§ 66. Die stoische Schule im 3. und 2. Jahrhundert 198
§ 67. Charakter und Theile des stoischen Systems 200
§ 68. Die stoische Logik 203
§ 69. Die stoische Physik: die letzten Gründe und das Weltganze 206
§ 70. Die Natur und der Mensch 210
§ 71. Die stoische Ethik: ihre allgemeinen Grundzüge . . . 212
§ 72. Fortsetzung: die angewandte Moral. Das Verhältniss des Stoicismus zur Religion 216

II. Die epikureische Philosophie.
§ 73. Epikur und seine Schule 222
§ 74. Das epikureische System: Allgemeines. Kanonik . . 223
§ 75. Epikur's Physik; die Götter 226
§ 76. Epikur's Ethik 229

III. Die Skepsis.
§ 77. Pyrrho und die Pyrrhoneer 233
§ 78. Die neuere Akademie 234

Seite

Zweiter Abschnitt. Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

I. Eklekticismus.

§ 79. Entstehungsgründe und Charakter desselben 238
§ 80. Die Stoiker: Boethus, Panätius, Posidonius 241
§ 81. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr. . . 243
§ 82. Die peripatetische Schule 245
§ 83. Cicero, Varro, die Sextier 247
§ 84. Die ersten Jahrhunderte n. Chr.: Stoische Schule . . 249
§ 85. Die jüngeren Cyniker 255
§ 86. Die peripatetische Schule in der Zeit n. Chr. . . . 257
§ 87. Die Platoniker des ersten Jahrhunderts n. Chr.. . . 259
§ 88. Dio, Lucian und Galen 260

II. Die jüngeren Skeptiker.

§ 89. Aenesidemus und seine Schule 261

III. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

§ 90. Einleitung 265

1. Die rein griechischen Schulen.

§ 91. Die neuen Pythagoreer 266
§ 92. Die pythagoraisirenden Platoniker. 271

2. Die jüdisch-griechische Philosophie.

§ 93. Die jüdisch-griechische Philosophie vor Philo . . . 275
§ 94. Philo von Alexandria 279

Dritter Abschnitt. Der Neuplatonismus.

§ 95. Entstehung, Charakter und Entwicklung des Neuplatonismus 283
§ 96. Das System Plotin's: Die übersinnliche Welt . . . 286
§ 97. Plotin's Lehre von der Erscheinungswelt 290
§ 98. Plotin's Lehre von der Erhebung in die übersinnliche Welt . 293
§ 99. Plotin's Schule; Porphyrius 296
§ 100. Jamblich und seine Schule 298
§ 101. Die Schule von Athen 302

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

A. Methodologisch-litterarische.

§ 1. Die Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie hat die Aufgabe, die letzten Gründe des Erkennens und Seins wissenschaftlich zu untersuchen und alles Wirkliche in seinem Zusammenhang mit denselben zu begreifen. Die Versuche zur Lösung dieser Aufgabe bilden den Gegenstand, mit welchem die Geschichte der Philosophie sich beschäftigt. Aber sie bilden denselben nur wiefern sie sich zu grösseren Ganzen, zu zusammenhängenden Entwicklungsreihen verknüpfen. Die Geschichte der Philosophie soll zeigen, durch welche Veranlassungen der menschliche Geist der philosophischen Forschung zugeführt wurde; in welcher Gestalt man sich ihrer Aufgaben zuerst bewusst wurde, und wie man sie zu lösen unternahm; wie sich das Denken mit der Zeit immer weiterer Gebiete bemächtigte, immer neue Fragestellungen und Antworten nöthig befunden wurden, und wie aus der mannigfaltigsten Wiederholung dieses Vorgangs alle die philosophischen Theorieen und Systeme hervorgiengen, die uns bald vollständiger, bald unvollständiger bekannt sind. Sie soll mit einem Wort die Entwicklung des philosophischen Denkens von seinen ersten Anfängen an so vollständig, als es der Zustand unserer Quellen gestattet, in ihrem geschichtlichen Zusammenhang darstellen.

Da es sich nun hiebei um die Erkenntniss geschichtlicher Thatsachen handelt, und da Thatsachen, die wir nicht selbst beobachtet haben, uns nur durch Ueberlieferung bekannt werden können, muss die Geschichte der Philosophie, wie alle Geschichte, mit der Sammlung der unmittelbaren und mittelbaren Zeugnisse, der Prüfung ihres Ursprungs und ihrer Glaubwürdigkeit, der quellenmässigen Feststellung der Thatsachen beginnen. Lässt sich aber schon diese Aufgabe nicht ohne die Berücksichtigung des geschichtlichen Zusammenhangs lösen, in dem das Einzelne erst seine nähere Bestimmtheit und seine volle Beglaubigung erhält, so ist vollends das Verständniss eines zusammengesetzten geschichtlichen Verlaufs nur dadurch möglich, dass die einzelnen Thatsachen nicht blos im Verhältniss der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge aneinandergereiht werden, sondern auch ihre Causalverknüpfung erkannt, jede Erscheinung aus ihren Ursachen und Bedingungen erklärt, ihr Einfluss auf gleichzeitige und nachfolgende Erscheinungen aufgezeigt wird. Nun sind die Annahmen und Systeme, mit denen es die Geschichte der Philosophie zu thun hat, zunächst das Werk einzelner Personen, und als solches sind sie theils aus den Erfahrungen, die zu ihrer Bildung Anlass gegeben haben, theils aus der Denkweise und dem Charakter ihrer Urheber, aus den Ueberzeugungen, Interessen und Bestrebungen zu erklären, unter deren Einfluss sie gebildet wurden. Aber wenn wir auch durch unsere Quellen in den Stand gesetzt wären, diese biographische und psychologische Erklärung weit vollständiger durchzuführen, als wir sie thatsächlich durchführen können, würde sie doch nicht ausreichen; denn sie würde uns nur über die nächsten Gründe der geschichtlichen Erscheinungen Aufschluss geben, ihre entfernteren Ursachen dagegen und den umfassenderen Zusammenhang, dem sie angehören, ausser Acht lassen. Die Ansichten der Einzelnen hängen zwar nicht bei allen in demselben Grade, aber sie hängen doch immer von dem Vorstellungskreis ab, aus dem ihr Geist seine Nahrung schöpft und unter dessen

Einfluss er sich entwickelt; und ebenso ist ihre geschichtliche Wirkung dadurch bedingt, dass sie den Bedürfnissen ihrer Zeit entsprechen und in derselben Anerkennung finden. Andererseits aber bleiben jene Ansichten nicht auf ihre ersten Urheber beschränkt; sie verbreiten und erhalten sich in Schulen und durch Schriften, es bildet sich eine wissenschaftliche Ueberlieferung; die Späteren lernen von den Früheren, werden durch sie zur Ergänzung, Fortbildung und Berichtigung ihrer Ergebnisse, zur Aufwerfung neuer Fragen, zur Aufsuchung neuer Antworten und Methoden angeregt. Die philosophischen Systeme erscheinen so, wie eigenartig und selbständig sie auch sein mögen, doch immer zugleich als Glieder eines umfassenderen geschichtlichen Zusammenhangs, sie lassen sich nur aus diesem Zusammenhang vollständig begreifen, und je weiter wir ihn verfolgen, um so mehr schliesst sich das Einzelne zu einem Ganzen historischer Entwicklung zusammen, und es entsteht die Aufgabe, nicht blos das Ganze aus den einzelnen es bedingenden Momenten, sondern ebenso diese aus einander und somit das Einzelne aus dem Ganzen zu erklären. Diess kann nun freilich nicht in der Art geschehen, dass die geschichtlichen Vorgänge apriorisch, aus dem Begriff des Lebensgebiets, um dessen Geschichte es sich handelt, oder aus der Idee des durch diese Geschichte zu erreichenden Zieles, construirt würden. Sondern auf rein historischem Wege, auf Grund der Ueberlieferung sollen die Bedingungen ermittelt werden, unter denen der geschichtliche Verlauf sich vollzog, die Ursachen, aus denen er hervorgieng, die Verkettung des Einzelnen, die sich hieraus ergab. Jene Ursachen und Bedingungen lassen sich nun, sofern es sich um die Geschichte der Philosophie handelt, auf drei Klassen zurückführen: die allgemeinen Bildungszustände jeder Zeit und jedes Volkes; der Einfluss der früheren Systeme auf die späteren; die individuelle Eigenthümlichkeit der einzelnen Philosophen. Beschränkt man sich für die Erklärung der philosophischen Theorieen auf die letztere, so erhält man jenen biographischen

und psychologischen Pragmatismus, von dem schon oben gesprochen wurde. Geht man für dieselbe von der Erwägung aus, dass die Philosophie kein isolirtes Gebiet, sondern nur ein einzelnes Glied in dem Gesammtleben der Völker und der Menschheit bildet, dass sie in ihrer Entstehung, ihrem Fortgang und ihrem Charakter durch die religiösen und politischen Zustände, den Stand der allgemeinen Geistesbildung, die Entwicklung der übrigen Wissenschaften bedingt ist, so wird man den Versuch machen, sie aus diesen ihren allgemeinen kulturgeschichtlichen Bedingungen zu begreifen. Legt man das entscheidende Gewicht auf die Continuität der wissenschaftlichen Ueberlieferung, den inneren Zusammenhang und die geschichtliche Wechselwirkung der philosophischen Schulen und Systeme, so erscheint die Geschichte der Philosophie als ein in sich abgeschlossener, von einem bestimmten Anfangspunkt aus mit innerer Gesetzmässigkeit fortschreitender Verlauf, den man um so gründlicher versteht, je vollständiger es gelingt, in jeder späteren Erscheinung die logische Consequenz der nächst vorangehenden, und somit in dem Ganzen, wie diess Hegel unternahm, eine mit dialektischer Nothwendigkeit sich vollziehende Entwicklung nachzuweisen. Aber wenn auch dieses Moment um so mehr an Bedeutung gewinnt, je selbständiger die Philosophie auf ihrem Gebiet wird, so ist doch die Richtung und Gestalt des philosophischen Denkens jederzeit durch die übrigen mitbestimmt. Nur stehen dieselben zu einander hinsichtlich ihres Einflusses und ihrer Bedeutung nicht immer in demselben Verhältniss; es macht sich vielmehr bald das schöpferische Eingreifen hervorragender Persönlichkeiten, bald die Abhängigkeit der späteren Systeme von den früheren, bald die Einwirkung der allgemeinen Kulturzustände stärker geltend. Der Geschichtschreiber hat zu untersuchen, welche Bedeutung für die Herbeiführung der geschichtlichen Ergebnisse jedem von diesen Elementen im gegebenen Falle zukommt, und auf Grund dieser Untersuchung ein Bild

von dem historischen Verlauf und dem Zusammenhang der Erscheinungen, aus denen er sich zusammensetzt, zu entwerfen.

§ 2. Die griechische Philosophie.

Die Frage nach den Ursachen, von denen die Welt und das Menschenleben bestimmt wird, hat den menschlichen Geist schon in den frühesten Zeiten und an den verschiedensten Orten beschäftigt. Aber das, was sie hervorrief, war ursprünglich weniger der Erkenntnisstrieb, als das Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten und der Wunsch, sich ihrer Gunst zu versichern; und der Weg, auf dem ihre Beantwortung versucht wurde, war nicht die wissenschaftliche Forschung, sondern die mythologische Dichtung. Nur bei wenigen Völkern sind aus dieser mit der Zeit theologische und kosmologische Spekulationen hervorgegangen, welche ein umfassenderes Bild von der Entstehung und Einrichtung der Welt zu gewinnen versuchen; aber so lange diese Spekulationen noch von der mythologischen Ueberlieferung ausgehen und sich mit der Ausführung und Umbildung mythischer Anschauungen begnügen, können sie nur den Vorgängern der Philosophie, nicht den philosophischen Theorieen als solchen zugezählt werden. Die Philosophie beginnt erst da, wo man das Bedürfniss empfindet und bethätigt, die Erscheinungen aus natürlichen Ursachen zu erklären. Dieses Bedürfniss kann nun an verschiedenen Orten, wenn die Vorbedingungen dazu vorhanden waren, selbständig hervorgetreten sein; und wir finden wirklich bei Indern und Chinesen Lehrsysteme, die sich von den theologischen Vorstellungen dieser Völker weit genug entfernen, um als ihre „Philosophie“ bezeichnet werden zu können. Aber kräftiger und mit nachhaltigerem Erfolg, als bei beiden, hat sich der Gedanke einer rationalen Erkenntniss der Dinge bei den Hellenen zur Geltung gebracht; und sie sind es auch allein, von denen sich eine fortlaufende wissenschaftliche

Ueberlieferung bis zu uns herab erstreckt. Die Begründer der griechischen Philosophie sind zugleich die Stammväter der unsrigen, ihre Kenntniss hat daher für uns nicht blos ein historisches, sondern auch ein sehr eingreifendes praktisch-wissenschaftliches Interesse; auch jenes geht aber über das, welches die übrige Wissenschaft der alten Welt darbietet, ebensoweit hinaus, als die griechische Philosophie selbst durch ihren geistigen Gehalt, ihre wissenschaftliche Vollendung, ihre reiche und folgerichtige Entwicklung über jene hinausgeht.

§ 3. Quellenschriften. Die Geschichte der Philosophie bei den Alten.

Unter den Quellen, denen wir unsere Kenntniss der alten Philosophie verdanken, nehmen die erhaltenen Schriften der Philosophen und die Bruchstücke ihrer verlorenen Werke, so weit sie ächt sind, als unmittelbare Quellen die erste Stelle ein. Unächte Schriften können in dem Masse, wie sich ihr Ursprung und ihre Abfassungszeit bestimmen lässt, als Selbstzeugnisse über den Standpunkt und die Ansichten der Kreise, aus denen sie hervorgiengen, benützt werden. Zu den mittelbaren Quellen gehören ausser den selbständigen geschichtlichen Berichten über die Persönlichkeit, das Leben und die Lehren der Philosophen, auch alle die Werke, in denen derselben gelegenheitlich gedacht wird. Die reichste Ausbeute gewähren unter den letzteren theils Sammelwerke, die uns Bruchstücke älterer Schriftsteller erhalten haben, wie die des Athenäus und Gellius, Eusebius' (um 330 n. Chr.) *προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ*, Johannes Stobäus' (wohl zwischen 450 und 550) grosses, jetzt, so weit es erhalten ist, an die Eklogen und das Florilegium vertheiltes Werk, und Photius' (gest. 891) „Bibliothek", theils solche Lehrschriften, deren Verfasser für die Begründung ihrer eigenen Annahmen auf die ihrer Vorgänger näher eingehen; wie diess in umfassenderer Weise unseres Wissens zuerst Plato, noch viel vollständiger Aristoteles that, in der Folge Schriftsteller wie Cicero, Seneca, Plutarch, Galen,

Sextus Empirikus, Numenius, Porphyrius, Jamblichus, Proklus, Philo von Alexandria und die christlichen Kirchenlehrer, ein Justin, Clemens, Origenes, Hippolytus, Tertullian, Augustin, Theodoret u. s. w.

Von Aristoteles gieng durch die kritische Uebersicht über die Principien seiner Vorgänger im 1. B. seiner Metaphysik der Anstoss zu der selbständigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie aus, die Theophrast in den 18 Büchern seiner „Lehren der Physiker" (*φυσικαὶ δόξαι*, auch als „Geschichte der Physik", *φυσικὴ ἱστορία*, angeführt) und in zahlreichen Monographieen unternahm, während Eudemus die Geschichte der Arithmetik, der Geometrie, der Astronomie, vielleicht auch der theologischen Vorstellungen, in eigenen Werken behandelte. Auf Theophrast's Geschichte der Physik beruhten, wie Diels (Doxographi 1879) nachgewiesen hat, die Uebersichten über die Lehren der verschiedenen Philosophen, welche Klitomachus (um 120 n. Chr.) im Zusammenhang mit Karneades' Kritik der philosophischen Theorieen gab, und welche eine Hauptfundgrube für die späteren Skeptiker gebildet zu haben scheinen, und die Bearbeitung der Placita, welche um 80—60 v. Chr. von einem Unbekannten verfasst und schon von Cicero und Varro benützt wurde; ein Auszug aus ihr ist uns durch die pseudoplutarchischen Placita philosophorum, die Eklogen des Stobäus (s. o.) und Theodoret's († 457) *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική* IV, 5 ff. grossentheils erhalten. Den Verfasser dieses Auszuges nennt Theodoret Aëtius; seine Abfassungszeit scheint in das erste Dritttheil, die der plutarchischen Placita in die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. zu fallen. Unmittelbar aus Theophrast schöpfte, wie es scheint um 150 n. Chr., der Verfasser der pseudoplutarchischen *στρωματεῖς* (deren Bruchstücke bei Euseb. pr. ev. I, 8) und zwei von Hippolytus (*αἱρέσεων ἔλεγχος*, B. I früher als Philosophumena des Origenes bezeichnet) und Diogenes Laërtius benützte Doxographen. Weitere Spuren dieser Litteratur lassen sich bei den Kirchenvätern Irenäus (um

190), Clemens (um 200), Eusebius (gest. um 340), Epiphanius (gest. 403), Augustinus (gest. 430) nachweisen; ihre letzten uns erhaltenen Ausläufer sind die pseudogalenische Schrift *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* und Hermias' *διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*. Aus theilweise unhistorischen Motiven gieng die synkretistische Darstellung der akademischen, peripatetischen und stoischen Lehre hervor, durch welche der Akademiker Antiochus von Askalon um 70 v. Chr. seinen Eklekticismus zu rechtfertigen suchte; ihm folgte in derselben Richtung gegen das Ende des Jahrhunderts der Akademiker Eudorus und der eklektische Stoiker Arius Didymus (dessen Fragmente b. Diels Doxogr. 445 ff. Stob. Ekl. II, 32 ff.); vgl. § 81.

Diesen dogmengeschichtlichen Uebersichten über die Ansichten der Philosophen geht eine zweite Reihe von Schriften zur Seite, welche die Philosophen theils einzeln theils nach Schulen biographisch behandelten, und die Darstellung der Lehren mit den Nachrichten über das Leben der Philosophen (die gemeinsamen Lehren einer Schule mit denen über ihren Stifter) verbanden. Hieher gehören schon Xenophon's Denkwürdigkeiten des Sokrates und was in Plato's Gesprächen für geschichtlich zu halten ist, nebst den verlorenen Schriften der Platoniker Speusippus, Xenokrates, Philippus und Hermodorus über ihren Lehrer, des Heraklides Pontikus über die Pythagoreer, des Pythagoreers Lyko (um 320) über Pythagoras. Seinen Hauptsitz hatte aber auch dieser Zweig der philosophiegeschichtlichen Litteratur in der peripatetischen Schule und bei den ihr verwandten alexandrinischen Gelehrten. Schon von Aristoteles und Theophrast werden Monographieen über einzelne Philosophen und Auszüge aus ihren Schriften genannt; ebenso von den Aristotelikern Dicäarchus, Aristoxenus (*Βίοι ἀνδρῶν. Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*), Klearchus, Phanias. Um 250 v. Chr. verfasste der berühmte Kallimachus aus Cyrene in Alexandria sein grosses, auch für die Geschichte der Philosophie wichtiges litterarhistorisches Werk: *πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ*

διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν; um 240 Neanthes von Kyzikos ein Werk περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν; um 225 Antigonus von Karystus seine βίοι; um 200 der Peripatetiker Hermippus ὁ Καλλιμάχειος gleichfalls βίοι, eine reichhaltige Fundgrube biographischer und litterarhistorischer Notizen für die Späteren, der Aristarcheer Satyrus, ebenfalls ein Peripatetiker, seine βίοι; bald nachher Sotion seine διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων, welche für die Eintheilung der einzelnen Philosophen in Schulen massgebend blieb; Auszüge aus den beiden letzteren verfertigte Heraklides Lembus (um 180—150). Gleichzeitig schrieb der Peripatetiker Antisthenes (falls er mit dem Historiker aus Rhodos identisch ist) φιλοσόφων διαδοχαί; etwas jünger (um 130) scheinen die des Sosikrates zu sein. Der akademischen Schule gehörte Aristippus (um 210 v. Chr.) an, der π. φυσιολόγων schrieb; aus derselben stammt Klitomachus' Werk περὶ αἱρέσεων, vielleicht von dem S. 7 genannten nicht verschieden. Aus der stoischen gieng Eratosthenes (274—194) hervor, der berühmte Gelehrte, dessen chronologische Bestimmungen auch für die Geschichte der Philosophie zur Geltung kamen; an ihn scheint sich sein Schulgenosse Apollodorus (um 140 v. Chr.) in seinen „Chronika“ fast durchaus gehalten zu haben; inwieweit dagegen die Abhandlungen eines Kleanthes und Sphärus über einzelne Philosophen und Panätius' Schrift über die Philosophenschulen einen historischen Charakter hatten, ist fraglich. Auch Epikur scheint die früheren Philosophen nicht im geschichtlichen Sinn besprochen zu haben; aus seiner Schule kennen wir einige Werke, die diess versuchten: von Idomeneus (um 270 v. Chr.) eine unzuverlässige Schrift über die Sokratiker; von Apollodor (um 120 v. Chr.) eine συναγωγὴ τῶν δογμάτων und ein Leben Epikur's, von Philodemus (um 50 v. Chr.) eine σύνταξις τῶν φιλοσόφων; wahrscheinlich eine blosse Compilation, der zwei herculanensische Verzeichnisse der akademischen und der stoischen Philosophen entnommen zu sein scheinen. Zeitgenossen des Philodemus sind die beiden

Magnesier Demetrius und Diokles, von denen jener über gleichnamige Männer, dieser eine διαδρομὴ τῶν φιλοσόφων geschrieben hat, und der Stoiker Apollonius aus Tyrus, von dem ein Leben Zeno's angeführt wird; etwas älter Alexander Polyhistor, der eine Geschichte der Philosophenschulen (φιλοσόφων διαδοχαὶ) und eine Erklärung pythagoreischer Symbole verfasste. Unter August oder Tiber mag Hippobotus sein Philosophenverzeichniss und seine Schrift π. αἱρέσεων, um 70 v. Chr. Nicias von Nicaea seine διαδοχαί geschrieben haben. Seit dem 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung wurde die Geschichte und Lehre des Pythagoras in der neuen Pythagoreerschule mehrfach, aber durchweg kritiklos und ohne historischen Sinn dargestellt: so um 60—80 n. Chr. von Moderatus und Apollonius von Tyana, um 130 von Nikomachus. Viele Notizen zur Geschichte der Philosophen lieferten die Schriften des Favorinus (um 80—150 n. Chr.); von des Peripatetikers Aristokles (um 180 n. Chr.) kritischer Uebersicht über die philosophischen Systeme hat Eusebius Bruchstücke erhalten. Nur in Bruchstücken und durch einzelne Anführungen ist uns überhaupt die grosse Mehrzahl der bisher besprochenen Schriften zur Geschichte der Philosophie bekannt; und von den letzteren verdanken wir einen beträchtlichen Theil den 10 Büchern des Diogenes Laërtius über Leben und Lehre der namhaften Philosophen. Denn so nachlässig und urtheilslos auch diese, wahrscheinlich dem zweiten Viertheil des 3. Jahrhunderts n. Chr. angehörige Compilation, wohl die Bearbeitung eines Auszugs aus Nicias, abgefasst ist, so unschätzbar sind doch für uns bei dem Verlust der meisten älteren Quellen die Nachrichten, welche sie uns, in der Regel erst aus dritter und vierter Hand, aber sehr häufig unter Nennung der Zeugen mittheilt, denen Diogenes oder die von ihm ausgeschriebenen Werke sie verdanken. Unter den Neuplatonikern machte sich der gelehrte Porphyrius (um 232—304 n. Chr.) ausser seinen Commentaren auch durch seine φιλόσοφος ἱστορία, aus der das Leben des Pytha-

goras sich erhalten hat, um die Kenntniss der älteren Philosophen (bis auf Plato) verdient; einem dogmatischen Werke diente seines Schülers Jamblichus ausführliches Leben des Pythagoras zur Einleitung. Für die Geschichte der neuplatonischen Schule sind Eunapius' (um 400 n. Chr.) *βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν* (Rhetoren) eine Hauptquelle; die spätere Zeit derselben behandelte Damascius' (um 520 n. Chr.) in Bruchstücken erhaltene *φιλόσοφος ἱστορία.* Nach 550 verfasste Hesychius aus Milet sein Werk *π. τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων*, aus welchem die Artikel über die alten 'Philosophen in Suidas' Lexikon (zwischen 1000 und 1150 n. Chr.) zunächst entlehnt sind; die Schrift jedoch, welche wir unter Hesychius' Namen besitzen, ist eine spät byzantinische Compilation aus Diogenes und Suidas; das angebliche „Violarium" der Kaiserin Eudocia (1060 bis 1070) scheint sogar erst aus dem 16. Jahrhundert zu stammen.

Unter unsern Quellen für die Kenntniss der alten Philosophen nehmen auch die Schriften, welche der Erklärung ihrer Werke gewidmet sind, keine unbedeutende Stelle ein. Wie frühe das Bedürfniss solcher Erläuterungsschriften empfunden wurde, zeigt schon der Umstand, dass der Akademiker Krantor (um 280 v. Chr.) Plato's Timäus, der Stoiker Kleanthes (um 260) Heraklit's Schrift commentirte, der Grammatiker Aristophanes von Byzanz (um 200) Plato's Werke in Trilogieen ordnete. Die Blüthezeit der Commentatorenthätigkeit beginnt aber erst um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Um diese Zeit begründete in der peripatetischen Schule der Rhodier Andronikus, der Herausgeber des Aristoteles und Theophrast, das gelehrte Studium der aristotelischen Schriften; von ihm zieht sich bis auf Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), den berühmten Exegeten, eine lange Reihe von Männern herab, welche dieselben theils in Commentaren, theils in einleitenden und zusammenfassenden Werken bearbeiteten. Diesem Beispiel folgte die platonische Schule. Bald nach Andronikus machten sich Eudorus und Dercyllides, etwas später Thra-

syllus durch Schriften über Plato bekannt, und seit Plutarch wird dieser Philosoph in der akademischen Schule ebenso eifrig ausgelegt, wie Aristoteles in der peripatetischen. Die Neuplatoniker (und einzelne Gelehrte auch schon früher) widmeten sich beiden bis in's 6. Jahrhundert herab mit gleichem Fleiss. Von den uns erhaltenen Commentaren sind von hervorragendem Werth für die Geschichte der Philosophie, namentlich durch die Mittheilungen von Bruchstücken philosophischer Schriften, die des Alexander über die aristotelische Metaphysik, des Simplicius (um 530 n. Chr.) über die Physik und die Bücher vom Himmelsgebäude; nächstdem die übrigen Erläuterungsschriften dieser beiden Exegeten und des Johannes Philoponus (um 530) über aristotelische, des Proklus (410—485) über platonische Werke.

§ 4. Neuere Hülfsmittel.

Von neueren Schriften über die griechische Philosophie sollen hier nur solche aus den letzten zwei Jahrhunderten, und auch aus dieser Zeit nur diejenigen angeführt werden, welche für die Geschichte unserer Wissenschaft von besonderer Bedeutung, oder als brauchbare Hülfsmittel für ihr Studium in der Gegenwart hervorzuheben sind. Als grundlegende Arbeit ist unter denselben zunächst Brucker's Historia critica philosophiae (1742 ff.; die alte Philosophie behandeln Bd. 1. 2) zu nennen, eine gelehrte und kritische Leistung von hervorragendem Werth, wenn auch der Standpunkt der geschichtlichen Beurtheilung nicht über ihrer Zeit steht; neben ihr die hergehörigen Abschnitte von J. A. Fabricius' Bibliotheca græca (1705 ff., erheblich ergänzt in der Ausgabe von Harless 1790 ff.). Um das Ende des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die Geschichte der Philosophie ihrem ganzen Umfang nach in drei ausführlichen Werken dargestellt: Tiedemann's „Geist der spekulativen Philosophie“ (1791—1797), Buhle's „Lehrbuch der Gesch. d. Phil.“ (1796—1804), und Tennemann's „Geschichte d. Phil.“ (1798—1819; Bd. 1 von Wendt be-

arbeitet 1829). Jedes von diesen Werken hat seinen Werth; am längsten erhielt sich das von Tennemann trotz der Einseitigkeit, mit der Kant sein historisches Urtheil beherrscht, in verdientem Ansehen. Neben ihnen sind für die alte Philosophie die Arbeiten von Meiners (Gesch. d. Wissenschaften in Griechenland und Rom 1781 ff. u. a.) und Fülleborn (Beiträge 1791 ff.) zu erwähnen. Bald machte sich aber auch der Einfluss der nachkantischen Philosophie und des neuen Geistes geltend, in dem man die Alterthumswissenschaft zu betreiben anfieng. Schleiermacher gab durch seine Untersuchungen über verschiedene griechische Philosophen (jetzt: Werke, zur Phil. 2. u. 3. Bd.), namentlich aber durch die Einleitungen und Anmerkungen zu seiner Plato-Uebersetzung („Platon's Werke" 1804—1828), denen nach seinem Tod eine gedrängte, durch eigenthümliche Auffassungen anregende „Geschichte der Philosophie" (1839. W. W. Z. Phil. 2. Bd. 1. Abth.) folgte, Böckh durch seine klassischen Arbeiten über Philolaos (1819) und Plato (ausser den Bd. 3 der Kl. Schriften abgedruckten, von 1807—1865 herabreichenden: „in Plat. Minoem" 1806; „Untersuch. üb. d. kosmische System d. Pl." 1852), das Vorbild für eine in die Eigenthümlichkeit der alten Philosophen und die innere Werkstätte ihrer Gedanken tiefer eindringende Geschichtsbehandlung. Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (nach seinem Tod 1833 f. 1840 f. in Bd. 13—15 der „Werke" herausgegeben) heben zwar die dialektische Nothwendigkeit im Hervorgang des späteren aus dem früheren nicht ohne Einseitigkeit hervor, aber für das wissenschaftliche Verständniss und die geschichtliche Würdigung der philosophischen Systeme haben sie eingreifend gewirkt. An Schleiermacher schliessen sich ihrer allgemeinen Richtung nach die verdienstvollen Werke von Ritter („Gesch. d. Philosophie" Bd. 1—4 1829 f. 1836 f.) und Brandis („Handbuch d. Gesch. der griechisch-röm. Phil." 3 Th. in 6 Bd. 1835—1866) an. Zwischen der gelehrten Forschung und der spekulativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln,

die Einsicht in die Bedeutung und den Zusammenhang des Einzelnen aus der Ueberlieferung selbst durch kritische Sichtung und geschichtliche Verknüpfung zu gewinnen, ist die Aufgabe, welche meine „Philosophie der Griechen“ (1. Aufl. 1844—1852; 3. Aufl. 1869—1882; Th. I., 5. Aufl. 1892; Th. II a, 4. Aufl. 1888) sich stellte. Kürzer hat Strümpell, aus dem Standpunkt der Herbart'schen Schule, 1854 die „Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen“, 1861 die „Geschichte d. praktischen Phil. d. Gr. vor Aristoteles“ behandelt. Unter den ausserdeutschen Gelehrten, denen die Kenntniss der griechischen Philosophie in der neueren Zeit eine Förderung zu verdanken hat, sind V. Cousin (1792—1867) mit seinen Fragments philosophiques, seiner Introduction à l'histoire de la philosophie und seiner Histoire générale de la philosophie, George Grote (1794—1871) mit den hergehörigen Theilen seiner History of Greece, namentlich Bd. VIII, seinem Plato (1865) und dem unvollendeten Aristotle (1872) hervorzuheben. Von den zahlreichen Compendien, welche unsern Gegenstand behandeln, mögen die folgenden angeführt werden: Brandis „Gesch. der Entwicklungen der griech. Philosophie“ 1862. 1864. Preller (erst: Ritter und Pr.) „Historia philosophiæ græcoromanæ ex fontium locis contexta“ 1838, 7. Aufl. (von Schultess und Wellmann) 1888. Schwegler „Gesch. d. Phil. im Umriss“ 1848; 14. Aufl. 1887. Ders. „Gesch. d. griech. Phil.“ herausg. von Köstlin 1859; 3. Aufl. 1882. Ueberweg „Grundriss d. Gesch. d. Phil.“ 1. Th. 1862; 7. Aufl. 1886. E. Erdmann „Grundriss d. Gesch. d. Phil.“ 1. Th. 1866; 3. Aufl. 1878. Lewes „History of philosophy“ Vol. I. 1867. J. B. Meyer „Leitfaden z. Gesch. d. Phil.“ 1882, S. 8—32. Windelband „Gesch. d. alten Phil.“ 1888; „Gesch. d. Phil.“ 1892. Die Geschichte einzelner philosophischer Materien behandeln: Prantl „Geschichte d. Logik im Abendland“ Bd. 1; 1855. Lange „Gesch. des Materialismus“ 1. Th. 2. Aufl. 1873; 4. Aufl. 1882. Baeumker „D. Problem d. Materie in d. griech. Philosophie“ 1890. Heinze

„Die Lehre vom Logos in d. griech. Phil." 1872. Siebeck „Gesch. d. Psychologie" 1. Th. 1. Abth. 1880, 2. 1884. Ziegler „Gesch. d. Ethik" 1. Abth. 1881. Köstlin „Gesch. d. Ethik" 1. Th. 1887. L. Schmidt „Die Ethik d. alten Griechen" 2 Bde. 1882. Hildenbrand „Gesch. u. System d. Rechts- u. Staatsphilosophie" 1. Bd. 1860 u. a. Die griechischen Doxographen hat Diels (Doxographi græci 1879) herausgegeben und ihre Quellen untersucht; um die Florilegienlitteratur hat sich Wachsmuth durch seine „Studien zu d. griech. Florilegien" (1882) und seine Ausgabe der Eklogen des Stobäus (1884) verdient gemacht; die vollständigste Sammlung von Bruchstücken alter Philosophen gibt bis jetzt Mullach „Fragmenta philosophorum græc." (3 Th. 1860. 1867. 1881). Die wichtigsten Monographieen über einzelne Philosophen und ihre Lehren werden an ihrem Ort genannt werden; ihr Leben und ihre Schriften werden auch in den Lehrbüchern der Litteraturgeschichte besprochen.

B. Historische Einleitung.

§ 5. Entstehung der griechischen Philosophie; angeblich orientalische Abkunft.

Eine alte Ueberlieferung behauptet, dass mehrere von den bedeutendsten griechischen Philosophen, Pythagoras, Demokrit, Plato u. a. ihre wissenschaftlichen Lehren orientalischen Völkern zu verdanken haben. Nachdem schon zu Herodot's Zeit die Aegypter sich den Griechen als die Stammväter der griechischen Religion zu empfehlen gesucht hatten, begegnet uns seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. die Meinung, welche vielleicht zuerst von Orientalen aufgebracht, aber von den Griechen bereitwillig angenommen und weiter entwickelt wurde, dass die ganze griechische Philosophie, oder doch viele von ihren einflussreichsten Lehren und Systemen, aus dem Orient stammen. Den gleichen Anspruch erhoben die Juden der alexandrinischen Schule seit dem

2. Jahrhundert v. Chr. für die Propheten und die heiligen Schriften ihres Volkes; und die christlichen Gelehrten von Clemens und Eusebius bis über das Ende des Mittelalters herab schenkten ihnen Glauben. Heutzutage sind zwar diese jüdischen Fabeln allgemein aufgegeben; dagegen findet die Annahme eines orientalischen Ursprungs der griechischen Philosophie als solche fortwährend ihre Vertheidiger; als ihre eifrigsten Verfechter sind in neuerer Zeit Röth (Gesch. d. abendl. Phil. 1. Band. 1846. 1862; 2. Bd. 1858) und Gladisch (seit 1841 in einer Reihe von Schriften; vgl. Phil. d. Gr. I, 27) aufgetreten.

Nun haben allerdings die Vorfahren der Hellenen aus ihren asiatischen Stammsitzen mit der Grundlage ihrer Sprache auch gewisse religiöse und sittliche Vorstellungen, welche denen der übrigen indogermanischen Völker verwandt sind, in ihre spätere Heimath mitgebracht; und sie haben in dieser selbst Jahrhunderte lang den Einfluss ihrer östlichen Nachbarn, namentlich der Phönicier, erfahren, und erst unter dieser Einwirkung hat sich aus dem altpelasgischen Volksthum das spätere hellenische herausgebildet. Auch in der Folge sind den Griechen, wie wir der Ueberlieferung glauben dürfen, die ersten Elemente ihres mathematischen und astronomischen Wissens aus dem Orient zugekommen. Dass sie dagegen auch philosophische Lehren und Methoden ebendaher entlehnt haben, lässt sich (abgesehen von einzelnen späten Erscheinungen) nicht erweisen. So oft uns auch diese Behauptung bei Schriftstellern der alexandrinischen und nachalexandrinischen Zeit begegnet, so weist sich doch keiner derselben darüber aus, dass er sie einer zuverlässigen und auf die Thatsachen selbst zurückreichenden Ueberlieferung verdanke; es zeigt sich vielmehr die merkwürdige Erscheinung, dass die Zeugnisse für sie um so vollständiger verstummen, je mehr wir uns den angeblichen Vorgängen selbst zeitlich nähern, und um so reichlicher fliessen, je weiter wir uns von ihnen entfernen, und dass in demselben Masse, wie die Griechen mit weiteren orientalischen Völkern bekannt

werden, auch die angeblichen Lehrer ihrer älteren Philosophen sich vermehren. Dieser Sachverhalt weist entschieden darauf hin, dass die späteren Angaben nicht aus geschichtlicher Erinnerung stammen, nicht Zeugnisse sind, sondern blosse Vermuthungen. Glaubt man andererseits auf eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie von orientalischen Spekulationen aus ihrer inneren Verwandtschaft mit den letzteren schliessen zu können, so verschwindet doch dieser Schein, sobald man beide in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit auffasst, und weder den Griechen noch den Orientalen unterschiebt, was erst spätere Ausdeutung in ihre Lehren hineingelegt hat. Ihr Zusammentreffen zeigt sich dann auf solche Punkte beschränkt, bei denen es zu seiner Erklärung der Annahme nicht bedarf, dass die griechischen Philosophen ihre Lehren ganz oder theilweise aus orientalischen Quellen geschöpft haben. Diese Annahme ist aber nicht blos unerweislich, sondern es stehen ihr auch schwerwiegende positive Gründe entgegen. Die östlichen Völker, mit denen die Griechen bis auf Alexander herab in Berührung kamen, hatten nach allem, was uns über sie bekannt ist, zwar Mythologieen und mythische Kosmogonieen, aber keines derselben besass eine Philosophie, keines machte den Versuch einer natürlichen Erklärung der Dinge, die den griechischen Denkern für die ihrigen als Quelle oder Vorbild hätte dienen können; und wenn sich auch etwas von Philosophie bei ihnen gefunden hätte, würde schon die Schwierigkeit der sprachlichen Verständigung seiner Uebertragung zu den Hellenen grosse Hindernisse in den Weg gelegt haben. Die griechische Philosophie ihrerseits trägt ein durchaus nationales Gepräge; es zeigt sich in ihr gerade bei ihren ältesten Vertretern keine von allen den Erscheinungen, die sonst überall vorkommen, wo ein Volk seine Wissenschaft aus dem Auslande bezieht: kein Kampf des Einheimischen mit dem Fremden, kein Gebrauch unverstandener Formeln, keine Spur von unselbständiger Aneignung und Nachahmung des Ueberlieferten; und während bei den Orientalen die Wissen-

schaft durchaus Monopol der Priesterschaft, und daher von ihren Satzungen und Traditionen abhängig ist, tritt die griechische Philosophie nicht allein von Anfang an in voller Freiheit und Selbständigkeit auf, sondern es fehlt dem griechischen Volke auch überhaupt, um so vollständiger, je weiter man in seine Urzeit hinaufgeht, an einem eigenen Priesterstand und einer Hierarchie. Hören wir endlich die älteren und zuverlässigeren Zeugnisse ab, so gesteht Aristoteles (Metaph. I, 1. 981 b 23) den Aegyptern zwar die erste Erfindung der mathematischen Wissenschaft zu, aber ägyptischer oder sonstiger orientalischer Philosopheme erwähnt er nirgends, so sorgfältig er auch allen Spuren der späteren Lehren bei den Früheren nachgeht; zu Herodot's Zeit scheinen selbst die ägyptischen Priester noch nicht daran gedacht zu haben, dass philosophisches Wissen von ihnen zu den Griechen gekommen sein könnte; Demokrit (b. Clemens Strom. I, 304 A) räumt selbst in der Geometrie den ägyptischen Gelehrten keinen Vorrang vor sich ein, und Plato weist (Rep. IV, 435 E. Gess. V, 747 C) den Aegyptern und Phöniciern das *φιλοχρήματον*, den Hellenen das *φιλομαθὲς* als charakteristische Eigenschaft zu.

§ 6. Einheimische Quellen der griechischen Philosophie.

Die wirklichen Entstehungsgründe der griechischen Philosophie liegen in der glücklichen Begabung des griechischen Volkes, in den Anregungen, die seine Lage und Geschichte ihm zuführte, in der Entwicklung, die sein religiöses, sittliches, politisches und künstlerisches Leben bis zu der Zeit genommen hatte, in welcher uns die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Forschung bei ihm begegnen. Kein anderes Volk des Alterthums zeigt sich uns schon von Hause aus mit so reichen und vielseitigen Anlagen ausgerüstet, wie das hellenische; in keinem ist das praktische Geschick und die rührige Thatkraft mit einem so feinen Gefühl für das Schöne, einem so regen und tiefen Wissensdrang, der

gesundeste Realismus mit so viel Idealität, die scharfe Auffassung des Einzelnen mit einem so ausgesprochenen Sinn für seine geordnete und gefällige Verknüpfung, für Gestaltung eines schönen und in sich einstimmigen Ganzen verbunden. Dieser natürlichen Ausstattung kam ferner die Gunst einer Lage entgegen, welche ihr die mannigfaltigsten Anregungen und Hülfsmittel zuführte, aber ihre Gaben nur solchen anbot, die sie durch eigene Thätigkeit zu erwerben wussten. An der Brücke, die Asien mit Europa verbindet, auf Inseln und reich entwickelten Küsten von mässiger Fruchtbarkeit angesiedelt, waren die Griechen auf den lebhaftesten Verkehr mit einander und mit ihren Nachbarn angewiesen; sie erfuhren von einem Theil der letzteren, so lang ihnen diese an Macht und Bildung überlegen waren, einen nachhaltigen Einfluss (vgl. S. 16); sie wussten sich aber auch rechtzeitig von diesem Einfluss zu befreien, die Fremden zu verdrängen oder zu hellenisiren, der eigenen Nationalität durch grossartige Kolonisation ein weites Arbeitsfeld aufzuschliessen. So entwickelten sich in den kleinen Gemeinwesen der hellenischen Städte schon frühzeitig, Hand in Hand mit dem steigenden Verkehr und Wohlstande, die Grundlagen einer Bildung, die an sich selbst und in ihrer geschichtlichen Wirkung einzig dasteht. Jene Naturanschauungen, von welchen die Götterverehrung der vorhellenischen Zeit ausgegangen war, wurden ethisch vertieft und künstlerisch umgebildet, die Götter zu sittlichen Mächten, zu Idealen menschlicher Thätigkeiten und Zustände erhoben; und kam auch die Religion als solche in den Mysterien so wenig, wie im öffentlichen Kultus, über die Schranken eines anthropomorphistischen Polytheismus hinaus, so enthielt sie doch lebenskräftige Keime, die nur weiter entwickelt werden durften, um über dieselben hinauszuführen. Und weil es sich in ihr mehr um den Kultus handelte, als um die Lehre, weil sie keine gleichförmige und allgemein anerkannte Dogmatik hatte, sondern nur eine in den mannigfaltigsten Abwandlungen überlieferte, durch die bewegliche Phantasie des

Volkes und seiner Dichter in beständigem Fluss erhaltene Mythologie, vor allem aber, weil es keine fest organisirte und mit äusserer Macht ausgestattete Priesterschaft gab, so legte sie der freien Bewegung und dem Fortschritt des Denkens bei den Griechen, trotz der Angriffe, denen ein Anaxagoras, Protagoras und Sokrates ausgesetzt waren (Aristoteles gehört kaum hierher), doch im ganzen und grossen keine Hindernisse in den Weg, welche sich mit denen irgend vergleichen liessen, mit denen es in den orientalischen Reichen und im Mittelalter zu kämpfen hatte. Die gleiche Freiheit beherrscht ferner das sittliche Leben der Einzelnen und des Gemeinwesens; in der Mehrzahl der griechischen Städte wurden die alten Aristokratieen, meist nach einer länger oder kürzer andauernden, für die allgemeine Bildung im ganzen sehr erspriesslichen Herrschaft von „Tyrannen", durch demokratischere Einrichtungen verdrängt oder beschränkt; und gerade in den Theilen des hellenischen Volkes, die für seine Wissenschaft am meisten gethan haben, in den jonischen und italisch-sicilischen Städten und in Athen, kam das bürgerliche Leben zur freisten Entwicklung. Nicht minder wichtig war aber für die Entstehung und Gestaltung der griechischen Wissenschaft jene Achtung vor Sitte und Gesetz, jene Unterordnung der Einzelnen unter das Ganze, ohne welche die republikanischen Verfassungen der hellenischen Städte nicht hätten bestehen können. Aus der Freiheit, mit der man sich in allen Lebensverhältnissen bewegte, schöpfte das wissenschaftliche Denken die Unabhängigkeit und Kühnheit, die wir schon an den ältesten griechischen Philosophen bewundern; der Sinn für Ordnung und Gesetz, welcher sich in den praktischen Lebensverhältnissen ausgebildet hatte, verlangte auch für die theoretische Weltansicht, dass das Einzelne zu einem Ganzen zusammengefasst und von den Gesetzen desselben abhängig gemacht werde. Wie wesentlich ohnediess die formelle Uebung des Denkens und der Rede durch die lebhafte Bewegung und die mannigfaltigen Anforderungen des bürgerlichen Lebens

gefördert werden musste, und wie viel dieser Fortschritt auch für die wissenschaftliche Thätigkeit zu bedeuten hatte, liegt am Tage. Einen ähnlichen Dienst leistete dieser aber auch die Poesie, welche als epische, lyrische und didaktische in den vier Jahrhunderten, die der ersten Entstehung einer griechischen Philosophie vorangiengen, eine so reiche Entwicklung durchlief: sie fasste die theologischen, kosmologischen und ethischen Anschauungen der griechischen Stämme in Schilderungen und Aussprüchen zusammen, die der Mitwelt und der Nachwelt als der Ausdruck allgemein anerkannter Wahrheit galten, und sie bezeichnete dadurch der beginnenden Philosophie die Voraussetzungen, an die sie in Zustimmung oder Widerspruch anzuknüpfen hatte.

§ 7. Die Entwicklung des griechischen Denkens bis zum 6. Jahrhundert.

Ueberblicken wir nun den Stand, den das Denken der Griechen bis in's 6. Jahrhundert in den angegebenen Beziehungen erreicht hatte, so bewegen sich zunächst die theologischen Vorstellungen zwar im allgemeinen, wie natürlich, auf dem Boden der überlieferten homerischen und hesiodischen Mythologie; aber doch lassen sich bei den Dichtern des 7. und 6. Jahrhunderts die Spuren einer allmählichen Läuterung der Gottesidee wahrnehmen, indem Zeus als der einheitliche Vertreter und Hüter der sittlichen Weltordnung aus der Vielheit der Götter stärker hervorzutreten beginnt, und einerseits (Solon Fr. 13, 17 f.) der Unterschied der göttlichen Gerechtigkeit von der menschlichen beachtet wird, andererseits aber auch (Theognis, um 540, V. 373) Zweifel an der letzteren laut werden, die zur kritischen Besinnung über die überlieferten Vorstellungen führen konnten. Aber entschiedener und nachhaltiger bethätigt sich das Bedürfniss, würdigere Vorstellungen über die Gottheit zu gewinnen, doch erst bei den Dichtern des 5. Jahrhunderts, als die Philosophie ihre Angriffe auf den volksthümlichen Götterglauben bereits eröffnet hatte. — Für die kos-

mologischen Annahmen bildet die Grundlage Hesiod's Theogonie, von der sich auch die spärlichen Ueberreste einiger anderen Darstellungen (Akusilaos, der angebliche Epimenides u. a.) und der ältesten, von Plato, Aristoteles und Eudemus benützten, orphischen Theogonie nicht weit entfernen; während andere, uns bekanntere, orphische Theogonieen mit ihrem theologischen Synkretismus und Pantheismus unverkennbar erst der nacharistotelischen Zeit angehören. Indessen sind es doch nur sehr einfache Wahrnehmungen und Reflexionen, welche in diesen alten Kosmogonieen zu einem Bild der Weltentstehung verarbeitet werden, und an die Frage nach den natürlichen Ursachen der Dinge wird noch nicht gedacht. Etwas näher kommt dieser Frage Pherecydes aus Syros (um 540), der aber vielleicht bereits den Einfluss Anaximanders erfahren hat. Wenn er Zeus, Chronos und Chthon als das Erste und Ewige bezeichnete, die Erde von Zeus mit ihrem bunten Gewande bekleidet werden liess, und von einer Ueberwindung des Ophioneus durch Chronos und die Götter erzählte, so scheint dieser Darstellung der Gedanke zu Grunde zu liegen, dass die Weltbildung eine Folge von der Einwirkung des Himmlischen auf das Irdische sei, und dass bei derselben die ungeordneten Naturgewalten nur allmählich haben gebändigt werden können. Aber die mythische Darstellungsform verbirgt die Gedanken unter räthselhaften Symbolen, und was aus seinen natürlichen Gründen erklärt werden sollte, erscheint noch durchaus als eine unverstandene Wirkung der Götter.

Auf den Willen der Götter wurden bei den Griechen, wie überall, auch die allgemein anerkannten sittlichen Gebote zurückgeführt, und die Unverletzlichkeit derselben mit dem Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit der Götter begründet. Dieser Glaube gewann in hohem Grade an Kraft, seit die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode in seinen Dienst traten, und das schattenhafte Dasein im Hades, über welches der Unsterblichkeitsglaube des homerischen Zeitalters nicht hinauskam, durch die Lehre von einer jenseitigen Ver-

geltung mit einem lebensvolleren Inhalt erfüllt wurde. Aber wenn auch diese Wendung mit der zunehmenden Ausbreitung des Mysterienwesens schon seit dem 8. und 7. Jahrhundert sich allmählich vollzog, und wenn namentlich die orphisch-dionysischen Mysterien durch das Dogma von der Seelenwanderung zu ihrer Herbeiführung beitrugen, so scheint es doch, dass die herrschende Denkweise bis gegen das Ende des 6. Jahrhunderts von dem Glauben an das Jenseits nicht tiefer berührt wurde, und dass er selbst zunächst nur ein Mittel war, die Weihen durch Furcht und Hoffnung zu empfehlen; erst unter dem Einfluss des Pythagoreismus scheint jener Glaube allgemeiner verbreitet und in reinerer sittlicher Tendenz verwerthet worden zu sein. — Dieser religiösen Behandlung der sittlichen Fragen geht aber, wie diess bei einem so aufgeweckten und lebensgewandten Volke nicht anders sein konnte, auch die Ausbildung der verstandesmässigen moralischen Reflexion zur Seite. Die Spuren derselben lassen sich von den homerischen Charakterbildern und Sittensprüchen und den Lebensregeln Hesiod's durch die Bruchstücke der jüngeren Dichter verfolgen; am entschiedensten treten sie bei den Gnomikern des 6. Jahrhunderts, einem Solon, Phocylides und Theognis, hervor. Auf ihre Entwicklung in dieser Zeit weist auch der Umstand, dass ihr die meisten von den Männern angehören, die den sog. sieben Weisen beigezählt werden. Im übrigen ist in der Sage von den sieben Weisen (die vielleicht ursprünglich aus schriftstellerischer Erfindung hervorgieng, uns begegnet sie zuerst, aber schon als allgemein anerkannt, bei Plato Prot. 343 A) alles ungeschichtlich: nicht blos, was von ihrem Dreifuss, ihren Sinnsprüchen, ihren Zusammenkünften, ihren Briefen berichtet wird, sondern auch die Annahme, dass gerade sieben Männer von ihren Zeitgenossen als die weisesten anerkannt worden seien. Auch ihre Namen werden sehr verschieden angegeben: wir kennen deren 22 aus weit auseinanderliegenden Zeiten; in allen Aufzählungen finden sich von denselben nur vier: Thales, Bias, Pittakus, Solon; neben

ihnen am häufigsten Kleobulus, Myson, Chilon, Periander, Anacharsis. Auf den Zusammenhang dieser Lebensweisheit mit den Anfängen der griechischen Wissenschaft weist der Zug, dass an der Spitze der Sieben der gleiche Mann steht, welcher die Reihe der griechischen Physiker eröffnet.

§ 8. Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie.

Als ein Erzeugniss des hellenischen Geistes trägt die griechische Philosophie die charakteristischen Züge desselben, sie begleitet seine Entwicklung mit der ihrigen, greift mit zunehmender Bedeutung in sie ein, und wird in dem Leben des griechischen Volkes seit dem Untergang seiner politischen Unabhängigkeit die führende Macht. Im praktischen Leben erstarkt, wendet sich das Denken beim Erwachen des wissenschaftlichen Bedürfnisses zunächst der Betrachtung der Welt zu, als deren Theil der Grieche sich fühlt, in der er die ursprünglichste Offenbarung der göttlichen Mächte zu verehren schon durch seine Religion gewöhnt ist; und es thut diess mit jenem unbefangenen Selbstvertrauen, welches der beginnenden, mit den Schwierigkeiten, die sie erwarten, noch unbekannten, durch keine Täuschungen entmuthigten Forschung so natürlich ist, und welches einem Volke besonders nahe lag, das sich in der Welt so heimisch und so wohl fühlte und selbst mit seinen Göttern im grossen und ganzen auf einem so vertrauten Fusse stand, wie die Griechen. So ist denn die griechische Philosophie in ihrer ersten Periode, was ihren Gegenstand betrifft, Naturphilosophie; denn ihr wesentliches Interesse gilt der Frage nach der Entstehung und den Gründen des Weltganzen, die nach der Natur und der Aufgabe des Menschen wird nur vereinzelt und mehr in populärer als in wissenschaftlicher Form berührt. Sie ist ferner, ihrem Verfahren nach betrachtet, Dogmatismus; d. h. sie sucht eine Ansicht von der objektiven Welt zu gewinnen, ehe sie sich über die Aufgabe und die Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens Rechenschaft abgelegt hat.

Sie ist endlich in ihren Ergebnissen realistisch, ja materialistisch, und erst gegen das Ende dieser Periode wird durch Anaxagoras der Unterschied des Geistigen und Körperlichen zum Bewusstsein gebracht. Bereits beginnt aber auch das Interesse, im Zusammenhang mit der Veränderung, welche seit den Perserkriegen in den Zuständen und Bedürfnissen des griechischen Volkes vor sich gegangen war, von dieser ganzen naturphilosophischen Forschung sich abzuwenden; die Sophisten zerstören durch Skepsis und Eristik den Glauben an die Erkennbarkeit der Objekte, und verlangen statt dessen ein praktisch nutzbares, den Zwecken des Subjekts dienendes Wissen; aber erst Sokrates ist es, der nicht blos für diese praktische Philosophie, sondern für die Philosophie überhaupt, einen neuen Grund legt.

Durch Sokrates, Plato und Aristoteles wird die griechische Philosophie auf ihren wissenschaftlichen Höhepunkt gebracht. Die Besinnung über die Aufgabe und die Bedingungen des Wissens führt zur Ausbildung der Logik; die Physik wird einerseits durch die Ethik, andererseits durch die Metaphysik (Plato's „Dialektik", Aristoteles' „erste Philosophie") ergänzt; die Bildung, Zergliederung und Verknüpfung der Begriffe bildet den festen Kern des wissenschaftlichen Verfahrens; das unsinnliche Wesen der Dinge, welches der Gegenstand des begrifflichen Denkens ist, die Idee oder Form derselben, tritt ihrer Erscheinung als eine höhere Wirklichkeit gegenüber, der Geist unterscheidet sich als denkendes Wesen von seinem Leibe; und wie es der Mensch als seine Aufgabe erkennt, diesen höheren Theil seiner selbst auszubilden und die niedrigeren durch ihn zu beherrschen, so geht auch die schöpferische Thätigkeit der Natur darauf aus, die Form als den Zweck ihrer Gebilde in dem Stoffe zur Erscheinung zu bringen. So weit aber damit nicht allein über die bisherige Philosophie, sondern über den bisherigen Standpunkt der hellenischen Weltanschauung überhaupt hinausgegangen, so unverkennbar jene Harmonie des Innern und des Aeussern, jene unbefangene Einheit des Geistes mit

der Natur durchbrochen wird, welche die ursprüngliche Voraussetzung für die klassische Schönheit des hellenischen Lebens bildete, so war doch theils diese Wendung selbst in der Entwicklung des griechischen Volkes vorbereitet, theils verleugnen sich auch in ihr die Züge nicht, welche die alte Philosophie von der neueren unterscheiden. In der Begriffsphilosophie des Sokrates und seiner Nachfolger vollzieht sich ein ähnlicher Fortschritt auf dem wissenschaftlichen Gebiete, wie in der bildenden Kunst und der Poesie des 5. Jahrhunderts auf dem künstlerischen: aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen werden die gemeinsamen Züge, die unveränderlichen Formen der Dinge, als das Wesentliche in denselben herausgehoben, und der eigentliche Gegenstand sowohl der künstlerischen Darstellung als der wissenschaftlichen Erkenntniss wird in ihnen gesehen: die Wissenschaft und die Kunst begegnen sich in der Richtung auf das Ideale. Und dieser Idealismus trägt selbst bei einem Plato nicht den modernen, subjektiven Charakter: die Formen der Dinge sind nicht Erzeugnisse des Denkens, weder des göttlichen noch des menschlichen, sondern sie stehen als Urbilder derselben dem Geiste, der sie anschaut, in plastischer Objektivität gegenüber. So weit ferner schon die sokratische, noch mehr die platonische Ethik den altgriechischen Standpunkt überschreitet, so entschieden bleibt sie doch sowohl dem ästhetischen als dem politischen Charakter der griechischen Sittlichkeit treu, und wenn Aristoteles durch seine Bevorzugung der wissenschaftlichen Thätigkeit über diese hinausgeht, ist doch seine Tugendlehre ächt griechisch, und auch er hält an der Verbindung der Ethik mit der Politik, an der vornehmen Verachtung der materiellen, auf den Erwerb gerichteten Arbeit, und an jenem Gegensatze der Hellenen und Barbaren fest, dessen stärkster Ausdruck seine Vertheidigung der Sklaverei ist. Der schärfere Begriff der Persönlichkeit fehlt Plato und Aristoteles, und die Rechte derselben werden von ihnen, namentlich von Plato, nur unvollständig anerkannt. Der Naturforschung wendet nicht blos Aristoteles

wieder das lebhafteste Interesse zu, sondern auch einen Plato hindert sein Idealismus nicht an einer hohen Bewunderung für die Schönheit und Göttlichkeit der sichtbaren Welt, und mit ihm trifft sein Schüler in der Ueberzeugung von der Zweckthätigkeit der Natur, in jener ästhetischen Naturbetrachtung und Naturverehrung zusammen, welche uns die Nachwirkung der Anschauungen noch deutlich erkennen lässt, deren ältestes Erzeugniss die griechische Naturreligion ist.

Eine eingreifende Aenderung vollzog sich nun allerdings in der Philosophie, wie in der gesammten Denkweise des griechischen Volkes, seit dem Ende des 4. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Zustände, welche durch Alexanders Eroberungen geschaffen worden waren. Der Sinn für Naturforschung und für rein theoretische Forschung überhaupt ist unverkennbar im Rückgang begriffen; der akademischen und peripatetischen Schule treten in den Stoikern und Epikureern Philosophen zur Seite und drängen sie bald entschieden zurück, welche den Schwerpunkt ihrer Forschung in die Ethik verlegen, dagegen in der Physik sich an vorsokratische Systeme anlehnen und auch aus diesen vorzugsweise nur die Elemente sich aneignen und weiterbilden, welche auf die sittliche und religiöse Weltansicht Einfluss haben. Die Ethik selbst trägt bei Stoikern und Epikureern theils den Charakter des Individualismus, theils den eines abstrakten Kosmopolitismus: so weit sie im übrigen auseinandergehen, verlangen doch beide Erhebung über die Schranken der Nationalität, Unabhängigkeit von allem Aeusseren, Befriedigung des Weisen in seinem inneren Leben. Und hierin stimmen auch die gleichzeitigen Skeptiker mit ihnen überein, nur dass sie das gleiche praktische Ziel auf einem anderen Wege, durch den gänzlichen Verzicht auf's Wissen, zu erreichen suchen. Aus dem Verkehr dieser Schulen mit einander und mit den älteren geht unter der Einwirkung der neuakademischen Skepsis und zugleich im Gegensatz gegen dieselbe seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts jener Eklekticismus hervor, der

sich der akademischen Schule am entschiedensten bemächtigt, aber auch in der stoischen und peripatetischen Eingang findet; während in der des Aenesidemus die Skepsis einen neuen Mittelpunkt gewinnt, und bei den Neupythagoreern und den mit ihnen verbündeten Platonikern die eklektischen Neigungen der Zeit mit den skeptischen zur Erzeugung einer halborientalischen, theils auf dem Boden des griechischen, theils auf dem des jüdischen Hellenismus sich entwickelnden Offenbarungsphilosophie zusammenwirken. In den ersten Jahrhunderten nach Christus verbreitet sich diese Denkweise immer mehr; und seit der Mitte des dritten wird sie durch Plotin im Neuplatonismus zu einem umfassenden System ausgeführt, das alle andern theils verdrängt, theils in sich aufnimmt. Mit der Auflösung der neuplatonischen Schule im 6. Jahrhundert verschwindet die griechische Philosophie als selbständige Erscheinung vom Schauplatz der Geschichte und lebt nur noch mit fremdartigen Elementen versetzt und in den Dienst einer neuen Bildungsform gezogen in der mittelalterlichen und der neueren Wissenschaft fort.

Es lässt sich nicht verkennen, dass diese Entwicklung das griechische Denken von seinen ursprünglichen Ausgangspunkten immer weiter abführte. Aber doch zeigen uns tief eingreifende Züge, dass wir uns mit derselben noch immer auf griechischem Boden befinden. So schroff auch der Gegensatz ist, in welchen die stoische Ethik Vernunft und Sinnlichkeit setzt, so bleibt doch das naturgemässe Leben ihr Wahlspruch; in der Physik kehrt die Stoa von dem platonisch-aristotelischen Dualismus zu dem heraklitischen Hylozoismus zurück, durch ihre teleologische Weltbetrachtung nähert sie sich den Anthropomorphismen der Volksreligion, und in ihrer Theologie macht sie sich die Vertheidigung derselben Vorstellungen zur Pflicht, mit denen die Wissenschaft in Wahrheit schon längst gebrochen hatte. Epikur seinerseits tritt mit seiner mechanischen Physik in den ausgesprochensten Gegensatz zu dem Volksglauben wie zu der

teleologischen Naturerklärung; aber sein ästhetisches Bedürfniss führt ihn zu einer neuen, wenn auch noch so dürftigen Götterlehre, und wenn seine Ethik das politische Element der altgriechischen noch viel vollständiger ausscheidet, als die stoische, so steht dafür jene Harmonie des sinnlichen und des geistigen Lebens, die sein praktisches Ideal ist, der ursprünglich hellenischen Auffassung um ebensoviel näher. Auch die skeptischen Schulen entfernen sich aber von dieser in ihren praktischen Grundsätzen nicht allzu weit; während sie andererseits die Unmöglichkeit des Wissens als ein natürliches Verhängniss mit einer Ruhe hinnehmen, welche der christlichen Zeit nicht mehr so leicht möglich ist. Aber auch die Erscheinung, welche den Uebergang der griechischen Welt in die christliche am lautesten ankündigt, die neupythagoreische und neuplatonische Spekulation, lässt doch ihren Zusammenhang mit der antiken Anschauungsweise noch deutlich erkennen. So tief sie die sichtbare Welt unter die unsichtbare stellt, so gilt ihr doch auch jene immer noch für erfüllt von göttlichen Kräften, für eine in ihrer Art vollkommene Erscheinung der höheren; die Schönheit der Welt wird gegen die Naturverachtung der Christen, die Ewigkeit derselben gegen die Annahme einer Weltschöpfung vertheidigt; und jene Ordnungen von übermenschlichen Wesen, in denen die göttlichen Kräfte zur Welt herabsteigen, mit deren Beistand die Menschen sich zur Gottheit erheben sollen, sind das metaphysische Gegenbild des volksthümlichen Polytheismus, dessen letzte Vorkämpfer diese Philosophen waren.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

§ 9. Ihr Entwicklungsgang.

Den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Welterklärung machte unter den Griechen der Milesier Thales, an den seine Landsleute Anaximander und Anaximenes, später Diogenes der Apolloniate und andere Vertreter der altjonischen Schule sich anschlossen. Durch die Jonier Pythagoras und Xenophanes wurden diese Bestrebungen nach Unteritalien verpflanzt und mit so eigenartiger Forschung weitergeführt, dass von jedem von ihnen eine neue Schule ausgieng. Diese drei ältesten, ihrer Entstehung nach noch dem 6. Jahrhundert v. Chr. angehörigen Schulen treffen nun darin zusammen, dass sie bei den Gründen der Dinge, welche die Wissenschaft aufzeigen soll, zunächst an ihre substantiellen Gründe, d. h. an dasjenige denken, aus dem sie entstanden sind und ihrem Wesen nach fortwährend bestehen, dass sie dagegen die Aufgabe noch nicht ausdrücklich in's Auge fassen, das Entstehen, das Vergehen und die Veränderung als solche zu erklären; dazu hat vielmehr erst Parmenides dadurch den Anstoss gegeben, dass er ihre Möglichkeit bestritt. In diesem Sinn fragen die altjonischen Philosophen nach dem Stoff, aus dem die Welt gebildet wurde, und nach der Art, wie sie aus demselben entstanden sei.

Die Pythagoreer suchen das Wesen, aus dem die Dinge bestehen, in der Zahl, indem sie den Bestand und die Beschaffenheit derselben von der festen, nach Zahlen bestimmbaren Gesetzmässigkeit der Erscheinungen herleiten. Die eleatische Philosophie, von der Einheit der Welt ausgehend, erkennt in Parmenides das Wesen derselben in dem Sein als solchem; und indem sie nun aus dem Begriff des Seienden alles Nichtsein unbedingt ausschliesst, erklärt sie die Vielheit der Dinge und die Bewegung für undenkbar.

Eine neue Wendung der naturphilosophischen Forschung beginnt mit Heraklit. Indem er es aussprach, dass es in dem unablässigen Wechsel der Stoffe und der Stoffverbindungen überhaupt nichts Bleibendes gebe, als das Gesetz dieses Wechsels, stellte er seinen Nachfolgern die Aufgabe, diese Erscheinung selbst zu erklären, den Grund der Veränderung und Bewegung anzugeben. Empedokles, Leucippus und Anaxagoras versuchten diess in der Art, dass sie alles Werden und alle Veränderung auf die Verbindung und Trennung ungewordener, unvergänglicher und an sich selbst unveränderlicher Stoffe zurückführten, dass sie also das Werden selbst von einem ursprünglichen Sein herleiteten, welches sich zwar durch seine Vielheit und Getheiltheit von dem Seienden des Parmenides unterscheidet, im übrigen aber die wesentlichen Eigenschaften desselben theilt. Jene Urstoffe selbst denkt sich Empedokles qualitativ verschieden, der Zahl nach begrenzt, in's unendliche theilbar; Leucippus qualitativ gleichartig, der Zahl nach unbegrenzt, untheilbar; Anaxagoras qualitativ verschieden, der Zahl nach unbegrenzt, in's unendliche theilbar. Um die Bewegung zu erklären, auf der alle Verbindung und Trennung der Stoffe beruht, fügt Empedokles den Elementen die bewegenden Kräfte in mythischer Gestalt bei; Leucipp und Demokrit versetzen die Atome in den leeren Raum; Anaxagoras endlich nimmt seine Zuflucht zu dem weltbildenden Geiste.

Hiemit ist der bisherige Standpunkt der Physik in Wahrheit überschritten; grundsätzlich aufgegeben wird er

von der Sophistik. Sie bestreitet jede Möglichkeit des Wissens, beschränkt die Philosophie auf die Fragen des praktischen Lebens, entzieht aber auch diesem selbst jede allgemeingültige Norm, und sie arbeitet dadurch der sokratischen Reform der Philosophie theils unmittelbar in die Hände, theils macht sie dieselbe mittelbar, durch die Einseitigkeit und Bedenklichkeit ihrer eigenen Ergebnisse, zum Bedürfniss.

I. Die drei ältesten Schulen.

A. Die alten Jonier.

§ 10. Thales.

Thales war ein Bürger von Milet, der von böotischen Kadmeern abstammte, ein Zeitgenosse des Solon und Krösus. Seine Geburt wurde von Apollodor nach DIOG. I, 37 auf Ol. 35, 1. 640 v. Chr. (wahrscheinlich aber erst Ol. 39, 1. 624 v. Chr.), sein Tod Ol. 58 (548/5 v. Chr.) angesetzt; wobei für die Berechnung der ersteren die Sonnenfinsterniss d. J. 585 (s. u.) massgebend gewesen zu sein scheint. Seine Stellung an der Spitze der sieben Weisen (s. o. S. 23) und HEROD. I, 170. DIOG. I, 25 zeugen für das Ansehen, in dem er wegen seiner praktischen Klugheit und staatsmännischen Einsicht stand. Zugleich wird aber das mathematische und astronomische Wissen gerühmt, das er sich (nach EUDEMUS), vielleicht auf Handelsreisen, in Phönicien und Aegypten erworben und nach Griechenland verpflanzt habe; von den Beweisen desselben, die ihm zugeschrieben werden, ist der berühmteste, dass er die Sonnenfinsterniss, welche 585 v. Chr. den 28. Mai (nach julianischem Kalender) stattfand, für das Jahr ihres Eintretens vorhergesagt haben soll (HEROD. I, 74 u. a.). Mit diesen mathematischen Studien und dem durch sie geweckten wissenschaftlichen Sinn stand es nun wohl in Verbindung, wenn er auch die Frage nach den letzten Gründen der Dinge in anderer als mythologischer Form

zu beantworten unternahm; und andererseits entspricht es dem elementaren Charakter jener ältesten griechischen Mathematik, dass seine Physik nicht über einen ersten Anfang hinauskam. Er erklärte nämlich das Wasser für den Stoff, aus dem alles entstanden sei und bestehe; wie er denn auch sagte, die Erde schwimme auf dem Wasser. Ueber die Gründe dieser Annahme spricht schon ARISTOTELES[1]) nur nach eigener Vermuthung, denn eine Schrift des Thales lag ihm nicht vor und es gab eine solche ohne Zweifel überhaupt nicht; die, welche von Späteren erwähnt werden, sind sammt den Lehren, die sie daraus mittheilen, für unterschoben zu halten. Ueber die Art, wie die Dinge aus dem Wasser entstehen, hatte sich Thales, wie es scheint, nicht näher erklärt; er dachte sich wohl mit dem Stoffe die wirkende Kraft unmittelbar verknüpft, und diese selbst, im Geiste der alten Naturreligion, als etwas der menschlichen Seele analoges; wie diess auch die Aussprüche (ARIST. De an. I, 5. 411 a 7. 19) andeuten, dass alles von Göttern erfüllt sei, und dass der Magnet eine Seele (d. h. Leben) habe, da er das Eisen anziehe. Dass er dagegen die weltbildende Kraft ausdrücklich als Gottheit oder Geist oder Weltseele vom Stoff unterschied, lässt sich nicht annehmen. Wie dürftig aber dieser erste Anfang einer physikalischen Theorie uns erscheinen mag, so wichtig war es doch, dass mit derselben überhaupt ein Anfang gemacht war. Einen erheblichen Fortschritt finden wir schon bei Anaximander.

§ 11. Anaximander.

Dieser bedeutende und einflussreiche Denker war ein Mitbürger des Thales, dem dessen Ansichten auch dann nicht unbekannt geblieben sein können, wenn er sie nicht durch

[1]) Metaph. I, 3. 983 b 22; bestimmter drückt sich THEOPHRAST bei SIMPL. Phys. 23, 21 (DIELS Doxogr. 475) aus; vgl. jedoch S. 37, 1.

förmlichen Unterricht fortpflanzte. 611/0 v. Chr. geboren, starb er bald nach 547/6 (Diog. II, 2). Durch astronomische und geographische Kenntnisse in seiner Zeit hervorragend, nahm er auch die von Thales angeregten kosmologischen Untersuchungen mit selbstthätiger Forschung auf; seine Ergebnisse legte er, der älteste griechische Prosaiker und der erste philosophische Schriftsteller, in einer eigenen, frühe verlorenen Schrift nieder. Als den Anfang (ἀρχή) von allem bezeichnete er das Unbegrenzte (ἄπειρον), d. h. die unendliche Masse des Stoffes, aus der alle Dinge entstanden seien und in die sie durch ihren Untergang zurückkehren, um „einander Busse und Strafe zu zahlen für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit" (Simpl. Phys. 24, 18). Bei diesem Urstoff dachte er aber weder an eines von den späteren vier Elementen, noch an einen Stoff, der zwischen Luft und Feuer oder Luft und Wasser in der Mitte stehe[1]), noch endlich an ein solches Gemenge der besonderen Stoffe, in dem diese als bestimmte und qualitativ verschiedene enthalten gewesen wären[2]). Es ergibt sich vielmehr nicht allein aus Theophrast's bestimmter Angabe (b. Simpl. Phys. 27, 17 ff. 154, 14 ff.), sondern auch aus aristotelischen Aussagen[3]), dass Anaximander sein Unbegrenztes von allen bestimmten Stoffen entweder ausdrücklich unterschieden, oder was wahrscheinlicher ist, dass er sich über seine nähere Beschaffenheit gar nicht erklärt hatte, aber mit demselben eben nur

[1]) Zwei von Aristoteles ohne Nennung ihrer Urheber erwähnte, von mehreren seiner Commentatoren, zum Theil im Widerspruch mit ihren eigenen sonstigen Angaben, Anaximander beigelegte Annahmen. Die zweite schreibt ihm mit andern Lütze Ueber das ἄπειρον A.s (Leipzig 1878) zu, beide zugleich Neuhäuser Anaximander Miles. (1883) S. 44—273.

[2]) Ueber diese von Ritter I, 201 f. 283 ff. seiner Eintheilung der jonischen Philosophen in Mechaniker und Dynamiker zu Grunde gelegte und immer noch von einzelnen getheilte Annahme s. m. Phil. d. Gr. I[5], 201 ff.

[3]) Phys. I, 4 Anf. III, 5. 204 b 22. De coelo III, 5. 303 b 13 ff. Vgl. Phil. d. Gr. I[5], 213 f.

denjenigen Stoff bezeichnen wollte, welcher noch keine von den unterscheidenden Eigenschaften der besonderen Stoffe besitze. Für die Unbegrenztheit dieses Urstoffs machte Anaximander, freilich mit Unrecht, geltend, dass er sich sonst in der Erzeugung der Dinge erschöpfen würde[1]). Als der Urstoff ist das Unbegrenzte ungeworden und unvergänglich; und eben so ewig ist seine Bewegung. Eine Folge der letzteren ist die „Ausscheidung" (ἐκκρίνεσθαι) bestimmter Stoffe. Zunächst trennte sich das Warme und das Kalte, aus beiden entstand das Feuchte; aus diesem sonderte sich die Erde, die Luft und der Feuerkreis ab, welcher diese als kugelförmige Schale umgab. Indem der letztere zersprang, bildeten sich radförmige, mit Feuer gefüllte, mit Oeffnungen versehene Hülsen, welche durch Luftströmungen bewegt sich um die Erde in geneigt horizontaler Richtung drehen; das Feuer, das diese während ihrer Drehung aus ihren Oeffnungen ausströmen, und das durch die Ausdünstungen der Erde sich fortwährend erneuert, gibt die Erscheinung der durch den Himmelsraum ziehenden Gestirne; — eine Vorstellung, die sich für uns zwar fremdartig genug ausnimmt, die aber in Wahrheit der erste uns bekannte Versuch ist, die regelmässige Bewegung der Gestirne, in der Weise der späteren Sphärentheorie, mechanisch zu erklären. Die Erde hat die Gestalt einer Walze; durch ihren gleichmässigen Abstand von den Grenzen der Welt (die somit als Kugel gedacht zu sein scheint) erhält sie sich in Ruhe. Anfangs in flüssigem Zustand liess sie bei ihrer allmählichen Austrocknung die lebenden Wesen aus sich hervorgehen; die Menschen zuerst in fischartige Umhüllungen eingeschlossen im Wasser, das sie erst dann verliessen, als sie so weit herangewachsen waren, dass sie sich auf dem Lande fortbringen konnten. Dass schon Anaximander, den Voraussetzungen seiner Kosmologie entsprechend, einen periodischen Wechsel von Weltbildung

[1]) Arist. Phys. III, 4. 203 b 18. c. 8. 208 a 8 vgl. m. Plut. Plac. 1, 3, 4 (Stob. Ekl. I, 292) u. a.; s. Ph. d. Gr. I^5, 198.

und Weltzerstörung, und in Folge davon eine anfangs- und endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen habe, wird von einer glaubwürdigen, auf Theophrast zurückzuführenden Ueberlieferung behauptet, und von SCHLEIERMACHER[1]) mit Unrecht bezweifelt.

§ 12. Anaximenes.

Anaximenes, gleichfalls ein Milesier, wird von Späteren der Schüler Anaximanders genannt, dessen Einfluss sich bei ihm deutlich verräth. Seine Lebenszeit wird[2]) annähernd zwischen 588 und 524 v. Chr. gesetzt werden können. Von einer Schrift in jonischer Prosa hat sich nur ein kleines Bruchstück erhalten.

In seiner physikalischen Theorie weicht Anaximenes darin von Anaximander ab, dass er als das Erste nicht mit jenem den unendlichen Stoff ohne nähere Bestimmung, sondern mit Thales einen qualitativ bestimmten Stoff setzt; aber er schliesst sich dadurch wieder an ihn an, dass er hiefür einen solchen Stoff wählt, dem die wesentlichen Eigenschaften des anaximandrischen Urwesens, die Unbegrenztheit und die unaufhörliche Bewegung, gleichfalls zuzukommen schienen. Dieses beides findet sich aber bei der Luft. Sie breitet sich nicht blos räumlich in's Grenzenlose aus, sondern sie ist auch in beständiger Bewegung und Veränderung begriffen, und erweist sich (nach der alterthümlichen Vorstellung, für welche die Seele mit der Lebensluft zusammenfällt) als der Grund alles Lebens und aller Bewegung in den lebenden Wesen. „Wie die Luft als unsere Seele uns zusammenhält, so umfasst auch die ganze Welt der wehende Hauch (*πνεῦμα*) und die Luft" (Anax. b. PLUT. Plac. I, 3, 6).

1) Ueber Anaximandros. Werke, 3. Abth. II, 195 ff.

2) Auf Grund der Angabe (HIPPOLYT. Refut. hær. I, 7), dass seine *ἀκμή* (= dem 40. Lebensjahr) Ol. 58, 1 (548 v. Chr.) falle, und unter der Voraussetzung, dass bei DIOG. II, 3 die Data verwechselt seien und das *γεγένηται* die *ἀκμή* bezeichne.

Durch ihre anfangs- und endlose Bewegung erleidet die Luft eine Veränderung, welche näher zwiefacher Art ist: Verdünnung (μάνωσις, ἀραίωσις) oder Lockerung („χαλαρὸν, ἄνεσις“) und Verdichtung (πύκνωσις) oder Zusammenziehung (συστέλλεσθαι, ἐπίτασις). Jene ist zugleich Erwärmung, diese Erkältung. Durch Verdünnung wird die Luft zu Feuer, durch Verdichtung zu Wind, weiter zu Wolken, Wasser, Erde, Steinen; was sich Anaximenes zunächst wohl von den atmosphärischen Vorgängen und Niederschlägen abstrahirt hat. Bei der Weltentstehung bildete sich zuerst die Erde, welche nach Anaximenes flach ist, wie eine Tischplatte, und desshalb von der Luft getragen wird; die von ihr aufsteigenden Dünste verdünnten sich zu Feuer; Theile des letzteren, von der Luft zusammengedrückt, sind die Gestirne; von ähnlicher Gestalt, wie die Erde, umkreisen sie diese auf der Luft schwebend (falls diess nicht blos von den Planeten gesagt wurde) in seitlicher Richtung. Mit Anaximander nahm, wie glaubhaft berichtet wird, auch Anaximenes einen Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung an.

§ 13. Spätere Anhänger der altjonischen Schule; Diogenes.

Die Schule, welche die milesischen Philosophen im 6. Jahrhundert begründet hatten, begegnet uns auch noch im fünften. Hippo, der im zweiten Drittheil dieses Jahrhunderts lebte, hielt mit Thales das Wasser, oder genauer: das Feuchte (ὑγρὸν), für den Grundstoff der Welt; dabei leitete ihn[1]) zunächst die Analogie des thierischen Lebens, wie er denn auch die Seele für eine aus dem Samen entstandene Feuchtigkeit hielt. Aus dem Wasser sollte das

[1] Nach der aus Simpl. Phys. 23, 18 f. Plut. Plac. I, 3, 1 (vgl. Diels Doxogr. 220) zu entnehmenden Angabe Theophrast's, welche sich zwar hinsichtlich des Thales nur auf Vermuthung, bei Hippo dagegen auf seine Schrift zu gründen scheint.

Feuer, und aus der Ueberwindung des Wassers durch das Feuer die Welt hervorgegangen sein. An Anaximenes hielt sich der sonst unbekannte Idäus, wenn er die Luft für das ursprünglichste erklärte; ebenso stehen die S. 34, 1 berührten vermittelnden Annahmen der seinigen am nächsten. Noch um 440—425 machte Diogenes aus Apollonia den Versuch, Anaximenes' monistischen Materialismus gegen die Lehre des Anaxagoras von dem weltbildenden Geiste dadurch zu schützen, dass er in der Luft selbst schon die Eigenschaften nachwies, welche jener nur dem Geiste zusprechen zu dürfen glaubte. Wenn nämlich einerseits (wie zuerst Leucippus bemerkt zu haben scheint, und Diogenes wohl Empedokles und Anaxagoras entgegenhält) Ein gemeinsamer Stoff aller Dinge angenommen werden müsse, da sonst keine Mischung und Wechselwirkung derselben möglich wäre; andererseits eben dieser Stoff auch ein denkendes und vernünftiges Wesen sein müsse, wie diess theils seine zweckmässige Vertheilung theils und besonders das Leben und Denken der Menschen und Thiere beweise: so finden sich eben diese Merkmale in der Luft vereinigt. Sie sei es, die alles durchdringe und (als Seele) in den Thieren das Leben, die Bewegung, das Denken erzeuge. Sie ist daher nach Diogenes das ungewordene, unbegrenzte, vernünftige Wesen, das alles beherrscht und ordnet. Blosse Umwandlungen (ἑτεροιώσεις) der Luft sind alle Dinge. Näher besteht ihre Umwandlung (nach Anaximenes) in der Verdünnung und Verdichtung, oder was dasselbe, in der Erwärmung und Erkältung. Das dichtere und schwerere sank nieder, das leichtere stieg empor, und es sonderten sich so die zwei Massen, aus denen im weiteren Verlauf, durch die von dem Warmen bewirkte Drehung, die Erde und die Gestirne entstanden. Aus dem Erdschlamm giengen (wohl durch den Einfluss der Sonnenwärme) Pflanzen, Thiere und Menschen hervor; die Seele der lebenden Wesen besteht aus einer Luft, welche zwar lange nicht so heiss ist, wie die der Sonne, aber wärmer als die atmosphärische. Nach der näheren Beschaffenheit dieser Luft richtet sich die der ver-

schiedenen Arten von lebenden Wesen. Die Erscheinungen des körperlichen und des seelischen Lebens, wie namentlich den Blutlauf und die Sinnesthätigkeiten, bemühte sich Diogenes nicht ohne Scharfsinn aus seiner Theorie zu erklären. Mit den älteren Joniern und Heraklit nahm auch er eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten an.

B. Die Pythagoreer.

§ 14. Pythagoras und seine Schule.

Die Geschichte des Pythagoras wurde schon frühe, und je länger sie sich in der Ueberlieferung fortpflanzte, um so mehr, von so vielen unhistorischen Sagen und Vermuthungen überwuchert, in seine Lehre wurde namentlich seit dem Aufkommen der neupythagoreischen Schule und durch die von ihr im grossen betriebene Unterschiebung pythagoreischer Schriften so viel späteres hineingetragen, dass es der umsichtigsten Kritik bedarf, um die ungeschichtlichen Bestandtheile der uns vorliegenden Berichte auszuscheiden. Ein höherer Grad von Sicherheit lässt sich, was die Geschichte der pythagoreischen Schule und ihres Stifters betrifft[1], nur für wenige Hauptpunkte, hinsichtlich ihrer Lehre nur für diejenigen Bestandtheile derselben gewinnen, über welche uns die ächten Bruchstücke des Philolaos[2], die Mittheilungen des Aristoteles und diejenigen Angaben der späteren Doxo-

[1]) Ueber Pythagoras' uns bekannte griechische Biographieen vgl. S. 8. 10 f.

[2]) Sämmtliche Bruchstücke des Philol. hat Böckh Philolaos d. Pythag. Lehren (1819) bearbeitet; nachdem ich von einem Theil derselben gezeigt hatte, dass er unterschoben sei, suchte Schaarschmidt (die angebl. Schriftstellerei d. Philol. 1864) diess von allen nachzuweisen; mir hat sich bei wiederholter Prüfung die Unächtheit der aus dem Buche περὶ ψυχῆς stammenden und die Aechtheit der übrigen, zum Theil schon von Aristoteles benützten, bestätigt. Vgl. Phil. d. Gr. I^5, 287 f. 371. 416 f.

graphen unterrichten, welche wir auf Theophrast zurückzuführen berechtigt sind[1]).

Pythagoras, der Sohn des Mnesarchus, wurde in Samos geboren, wohin seine Vorfahren, tyrrhenische Pelasger, aus Phlius eingewandert waren. Aus den ungenauen und im einzelnen vielfach auseinandergehenden Angaben über seine Lebenszeit lässt sich als wahrscheinlich nur soviel abnehmen, dass er um 580—570 v. Chr. geboren, um 540—530 nach Italien kam und gegen das Ende des 6. oder bald nach dem Anfang des 5. Jahrhunderts starb. Als den gelehrtesten Mann seiner Zeit bezeichnet ihn schon Heraklit[2]); aber wie und woher er sich seine Kenntnisse erwarb, wissen wir nicht. Die Angaben Späterer über seine Bildungsreisen in die östlichen und südlichen Länder können bei der Unzuverlässigkeit der Zeugen, dem späten Auftreten dieser Nachrichten und den (S. 16 f. berührten) verdächtigen Umständen, unter denen sie auftreten, nicht für Ueberlieferungen, die auf geschichtlicher Erinnerung beruhten, sondern nur für Vermuthungen gelten, zu denen namentlich die Lehre von der Seelenwanderung und einige orphisch-pythagoreische Gebräuche Anlass gaben. Selbst von einer Anwesenheit des Pythagoras in Aegypten, der an sich keine innere Unwahrscheinlichkeit entgegenstände, war der älteren Ueberlieferung allen Anzeichen nach nichts bekannt. Das früheste Zeugniss für dieselbe ist eine Prunkrede des Isokrates, die auf

1) Unter den neueren Darstellungen der pythagoreischen Philosophie ist neben den bekannten umfassenderen Werken Chaignet Pythagore et la phil. pyth. (2 Bde. 1873) als eine sorgfältige Arbeit zu nennen, die aber doch unzuverlässigen Berichten noch zu viel Vertrauen schenkt; Röth's kritiklose und romanhafte Gesch. uns. abendländischen Philosophie Bd. 2 (1858) kann nur mit grösster Vorsicht benützt werden.

2) Fr. 17 Byw. b. Diog. VIII, 6: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων· καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς* (wofür Her. wahrscheinlich nur *ταῦτα* geschrieben hatte) *ἐποίησε ἑωυτοῦ σοφίην πολυμαθίην κακοτεχνίην.* Vgl. Herod. IV, 95: *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.*

Glaubwürdigkeit selbst keinen Anspruch macht (Busir. 11, 28 vgl. 33); Herodot (II, 81. 123 vgl. c. 49. 53) scheint von einem Aufenthalt des Philosophen in Aegypten noch nichts zu wissen; von Plato und Aristoteles vollends ist es (nach S. 18) sehr unwahrscheinlich, dass sie ein so einflussreiches System, wie das pythagoreische, aus Aegypten herleiteten; die Lehre von der Seelenwanderung, die Pythagoras in Aegypten kennen gelernt haben soll, war den Griechen schon vor ihm bekannt, während sie der ägyptischen Religion (trotz Herod. II, 123) fremd war. Glaubwürdiger, aber doch auch nicht sicher, ist die (seit der Mitte des 4. Jahrh. bei Diog. I, 118 ff. u. a. bezeugte) Angabe, dass er Pherecydes zum Lehrer gehabt habe; und wenn auch sein Schülerverhältniss zu Anaximander (b. Porph. v. Pyth. 2. 11) zunächst nicht auf Ueberlieferung, sondern auf blosser Vermuthung zu beruhen scheint, spricht doch das Verhältniss der pythagoreischen Mathematik und Astronomie zu der Anaximander's (s. o. S. 35) für seine Bekanntschaft mit dem milesischen Philosophen. Nachdem Pythagoras seine Wirksamkeit, wie es scheint, schon in seiner Heimath begonnen hatte, fand er den Hauptschauplatz derselben in Unteritalien (s. o.). Er liess sich in Kroton nieder und stiftete hier einen Verein, der unter den italischen und sicilischen Griechen zahlreiche Anhänger fand. Die spätere Sage schildert sein Auftreten in diesen Gegenden als das eines Propheten und Wunderthäters, seine Schule als einen Bund von Asceten, unter strenger Ordenszucht in Gütergemeinschaft lebend, der Fleischkost, der Bohnen, der wollenen Kleidung sich enthaltend, mit unverbrüchlich gewahrtem Schulgeheimniss. Der geschichtlichen Betrachtung stellt sich der pythagoreische Verein zunächst als eine Form des damaligen Mysterienwesens dar: seinen Mittelpunkt bilden die „Orgien“, deren Herodot II, 81, sein Hauptdogma die Lehre von der Seelenwanderung, deren schon Xenophanes (b. Diog. VIII, 36) erwähnt. Von den Geweihten wurde eine Reinheit des Lebens (*πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* (Plato Rep. X, 600 B) verlangt, die ihnen

jedoch, den besten Zeugen zufolge, nur wenige und leicht zu erfüllende Enthaltungen auferlegte. Was den pythagoreischen Verein vor allen verwandten Erscheinungen auszeichnet, ist die ethisch reformatorische Wendung, die dem mystischen Dogma und Kultus von Pythagoras gegeben wurde, das Bestreben, seine Mitglieder, im Anschluss an dorische Sitte und Lebensansicht, zu leiblicher und geistiger Gesundheit, zur Sittlichkeit und Selbstbeherrschung zu erziehen. Mit diesem Bestreben steht nicht blos die Pflege mancher Künste und Fertigkeiten, der Gymnastik, der Musik, der Heilkunde, sondern auch die wissenschaftliche Thätigkeit in Verbindung, welche innerhalb des Bundes, nach dem Vorgang seines Stifters, geübt wurde, und an welcher sich, auch ohne eigentliches Schulgeheimniss, andere als Mitglieder desselben wohl nur selten betheiligen konnten. Die mathematischen Wissenschaften hatten bis um den Anfang des 4. Jahrhunderts ihren Hauptsitz in der pythagoreischen Schule; und an sie schloss sich jene Naturlehre an, die auch bei den Pythagoreern den wesentlichen Inhalt ihres philosophischen Systems bildet. Dass aber eine ethische Reform, wie sie Pythagoras erstrebte, sofort auch zur politischen werden musste, war für den Griechen in jener Zeit selbstverständlich; in der Politik waren die Pythagoreer, dem ganzen Geist ihrer Lehre gemäss, Vertheidiger der dorisch-aristokratischen, auf strenge Unterordnung der Einzelnen unter das Ganze abzielenden Einrichtungen; und sie beherrschten in diesem Sinn längere Zeit durch ihren Einfluss viele von den grossgriechischen Städten. Indessen gab diese politische Parteistellung des pythagoreischen Vereins schon frühe Anlass zu Angriffen gegen denselben, welche Pythagoras selbst noch bestimmten, von Kroton nach Metapontum auszuwandern, wo er sein Leben beschloss; und nach vieljährigen Reibungen gab später, wahrscheinlich erst um 440—430 v. Chr., die Verbrennung des pythagoreischen Versammlungshauses in Kroton das Zeichen zu einer über ganz Unteritalien sich erstreckenden Verfolgung, in der viele von den Pythagoreern umkamen

und die übrigen zersprengt wurden. Zu diesen Flüchtlingen, durch welche das mittlere Griechenland erst mit dem Pythagoreismus bekannt wurde, gehören Philolaos (s. o. 39, 2) und Lysis, der Lehrer des Epaminondas, die beide in Theben lebten. Ein Schüler des ersteren war Eurytus, dessen Schüler von Aristoxenus als die letzten Pythagoreer bezeichnet werden. Um den Anfang des 4. Jahrhunderts treffen wir in Tarent Kleinias, und bald nacher den berühmten Archytas, durch welchen dem Pythagoreismus auf's neue die Leitung eines mächtigen Gemeinwesens zufiel; bald nach ihm scheint aber die pythagoreische Wissenschaft auch in Italien erloschen oder zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken zu sein, während die pythagoreischen Mysterien allerdings sich erhielten und sogar an Verbreitung gewannen.

§ 15. Das pythagoreische System: die Zahl und ihre Elemente.

Wie die praktischen Bestrebungen des Pythagoras darauf ausgiengen, das menschliche Leben geordnet und harmonisch zu gestalten, so fasst auch die Weltansicht, die sich an sie anschloss, und deren leitende Gedanken doch wohl von Pythagoras selbst herrühren, vor allem jene Ordnung und Harmonie in's Auge, durch welche die Gesammtheit der Dinge zu einem schönen Ganzen, einem Kosmos, verknüpft ist, und welche sich uns namentlich im Einklang der Töne und in der regelmäſsigen Bewegung der Gestirne zu erkennen gibt. Diese beruht aber, wie die Pythagoreer als Mathematiker bemerken, darauf, dass alles in der Welt nach Zahlenverhältnissen geordnet ist: die Zahl ist es nach Philolaos (b. Stob. Ekl. I, 8), welche das Verborgene erkennbar macht, die göttlichen Dinge (d. h. das Weltgebäude) und die Werke der Menschen, Musik und Handwerk, beherrscht, keine Lüge zulässt. Alles ist insofern den Zahlen nachgebildet[1]).

[1] Arist. Metaph. I, 6. 987 b 11: *μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.*

Ihrem noch ungeübten realistischen Denken verwandelt sich nun aber dieser Satz sofort in den andern, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei, dass alles Zahl sei und aus Zahlen bestehe; und die Unklarheit, welche hierin liegt, aufzulösen und den Pythagoreern die bestimmte Unterscheidung zwischen den Zahlen und den nach Zahlenverhältnissen geordneten Dingen zuzuschreiben, hiesse die Eigenthümlichkeit ihrer Anschauungsweise verkennen.

Die Zahlen sind aber theils ungerade theils gerade, und aus den gleichen Bestandtheilen sind auch die einzelnen Zahlen zusammengesetzt. Ungerade Zahlen sind aber die, welche der Zweitheilung eine Grenze setzen, gerade die, welche diess nicht thun: jene sind begrenzt, diese unbegrenzt. Hieraus schliessen die Pythagoreer, dass das Ungerade und das Gerade, oder in allgemeinerem Ausdruck, dass das Begrenzende[1]) und das Unbegrenzte die Grundbestandtheile der Zahlen und aller Dinge (die *πράγματα ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος* Philol.) seien. Und da nun das Begrenzte den Griechen für vollkommener galt, als das Unbegrenzte und Formlose, die ungerade Zahl für glückbringender als die gerade, so verknüpfte sich hiemit die Betrachtung, dass der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, des Besseren und Schlechteren, sich durch alles hindurchziehe, und es wurde (wohl erst von Jüngeren, wie Philolaos) ein Verzeichniss von 10 Grundgegensätzen aufgestellt, welches so lautet: 1. Begrenztes und Unbegrenztes; 2. Ungerades und Gerades; 3. Eins und Vielheit; 4. Rechtes und Linkes; 5. Männliches und Weibliches; 6. Ruhendes und Bewegtes; 7. Gerades und Krummes; 8. Licht und Finsterniss; 9. Gutes und Böses; 10. Quadrat und Rechteck.

Wegen dieser Gegensätzlichkeit der letzten Gründe bedarf es aber eines Princips, das die Entgegengesetzten vereinigt, und dieses ist die Harmonie als „Einheit des Mannig-

[1]) Von Philol. Fr. 1 *περαῖνον* genannt; bei Plato und Arist. steht dafür auch *πέρας*, *πεπερασμένον*, *πέρας ἔχον*.

faltigen und Uebereinstimmung des Zwiespältigen". Wie daher alles Zahl genannt wird, so kann auch gesagt werden, alles sei Harmonie; dabei wird aber, nach der unklaren Weise der Schule, das Einzelste dem Allgemeinsten, das Symbol dem damit bezeichneten Begriff gleichzusetzen, nicht allein zwischen der Harmonie im kosmischen Sinn und der musikalischen Harmonie, sondern auch zwischen jener und der Oktave, die gleichfalls „Harmonie" genannt wurde, nicht deutlich unterschieden.

§ 16. Die pythagoreische Physik.

In der Anwendung ihrer Zahlenlehre auf die gegebenen Erscheinungen verfuhren die Pythagoreer grossentheils sehr unmethodisch und willkürlich. Wo ihnen an etwas eine Zahl oder ein Zahlenverhältniss in's Auge fiel, erklärten sie dieselben für das Wesen dieses Dinges; wobei freilich nicht selten der gleiche Gegenstand mit verschiedenen Zahlen bezeichnet, noch viel häufiger aber dieselbe Zahl für die verschiedensten Gegenstände gebraucht, und desshalb dann auch wohl diese untereinander (z. B. der *καιρὸς* und die Sonne) in Beziehung gesetzt wurden. Doch wurde auch eine methodischere Durchführung der Zahlenlehre versucht, indem die verschiedenen Klassen der Dinge nach Zahlen geordnet und ihre Eigenschaften aus Zahlen erklärt wurden. Das Grundschema der Zahlen selbst ist das dekadische System; jede einzelne von den 10 ersten Zahlen hat ihre eigene Kraft und Bedeutung; vor allen tritt unter denselben die Dekas als die vollkommene, allumfassende Zahl hervor, nächst ihr die potentielle Zehen, die Tetraktys, auf welche die bekannte Schwurformel sich bezieht. Auf Zahlenverhältnissen beruht ferner, wie die Pythagoreer (und angeblich schon ihr Stifter) zuerst entdeckten, die Höhe und der Einklang der Töne; das Verhältniss derselben, nach der Länge der tönenden Saiten bestimmt und auf die diatonische Eintheilung des Heptachords (später: Oktachords) berechnet,

gibt schon Philolaos (b. Stob. Ekl. I, 462) für die Oktave (*ἁρμονία*, später *διὰ πασῶν*) auf 1 : 2, für die Quinte (*δι' ὀξειᾶν*, sp. *διὰ πέντε*) auf 2 : 3, für die Quarte (*συλλαβά*, sp. *διὰ τεσσάρων*) auf 3 : 4, für den Ton auf 8 : 9 an. Von den Zahlen werden die Raumgestalten (an denen die griechische Mathematik die Zahlenverhältnisse zur Anschauung zu bringen pflegt) hergeleitet, wenn die Zwei die Zahl der Linie heisst, die Drei der Fläche, die Vier des Körpers. Von der Gestalt ihrer kleinsten Theile macht dann weiter Philolaos die elementarische Beschaffenheit der Stoffe abhängig, indem er von den fünf regelmässigen Körpern das Tetraëder dem Feuer zuweist, das Oktaëder der Luft, das Ikoseder dem Wasser, den Würfel der Erde, das Dodekaëder dem Weltganzen (bezw. dem Aether). Die Ewigkeit der Welt legen unsern Philosophen nur Spätere, im Widerspruch mit Aristoteles, bei; die Weltbildung sollte von dem Eins, d. h. dem Feuer der Mitte, ausgegangen sein, welches die nächstliegenden Theile des Unbegrenzten angezogen und begrenzt habe. In ihm liegt auch fortwährend der Mittelpunkt und Zusammenhalt der Welt, es ist „die Hestia“, „die Burg des Zeus“ u. s. w. Um dieses Centralfeuer soll mit den übrigen Himmelskörpern auch die Erde sich bewegen; so dass hier zuerst der Gedanke auftritt, die scheinbare tägliche Bewegung des Himmels aus einer Bewegung der Erde zu erklären. Um aber für diese Himmelskörper die vollkommene Zahl Zehen zu erhalten, wurde zwischen die Erde und das Centralfeuer die Gegenerde eingeschoben. Dieses bei Philolaos nachweisbare astronomische System scheint jedoch erst den Nachfolgern des Pythagoras anzugehören; alterthümlicher nimmt sich die Lehre von der Sphärenharmonie aus, welche von der gewöhnlichen Vorstellung ausgehend die 7 Planeten als die tönenden Saiten des himmlischen Heptachords behandelt. Die Annahme einer Weltseele wurde den Pythagoreern in unterschobenen Schriften neupythagoreischen Ursprungs beigelegt; indessen geht aus Aristoteles klar hervor, dass sie ihnen fremd war. Auch über die mensch-

liche Seele scheinen sie keine eingehenderen Untersuchungen angestellt zu haben: Aristoteles weiss von ihnen nur zu berichten, dass sie die Sonnenstäubchen, oder auch das, was diese bewegt, für Seelen gehalten haben (De an I, 2. 404 a 16); derselbe nennt Metaph. I, 5. 985 a 30 unter dem, was die Pythagoreer auf Zahlen zurückführten, Seele und Verstand (*νοῦς*), und er bestätigt dadurch die Angabe (Jambl. Theol. Arithm. 56), dass Philolaos im Anschluss an seine Ableitung des Körpers (S. 46) die physischen Eigenschaften der Fünf-, die Beseelung der Sechs-, den Verstand (*νοῦς*), die Gesundheit und das „Licht" der Sieben-, die Liebe, Klugheit und Einsicht der Achtzahl zuweise. Auch als Harmonie, vielleicht auch als die Harmonie ihres Leibes, wurde die Seele bezeichnet; und ebenso mag es richtig sein, dass Philolaos den Sitz und Keim (*ἀρχά*) des Verstandes in den Kopf verlegte, den der Seele in's Herz, der Anwurzlung und des Wachsthums in den Nabel, der Besamung und Erzeugung in die Geschlechtstheile. Was uns dagegen weiteres, der platonischen Psychologie näher stehendes, als altpythagoreisch überliefert wird, ist nicht für authentisch zu halten.

§ 17. Religiöse und ethische Lehren der Pythagoreer.

Neben den wissenschaftlichen Bestimmungen des pythagoreischen Systems ist als pythagoreisch noch eine Reihe weiterer Lehren überliefert, welche unabhängig von jenen entstanden waren und mit ihnen in keine oder nur in eine lose Verbindung gebracht wurden. Dahin gehört vor allem der Glaube an eine Seelenwanderung, den Pythagoras aus den orphischen Mysterien herübernahm (vgl. S. 41), nebst der damit zusammenhängenden (von Eudemus als pythagoreisch erwähnten) Annahme, dass sich nach Ablauf des grossen (wahrscheinlich auf 10 000 Jahre berechneten) Jahres der frühere Verlauf der Welt bis auf's kleinste hinaus wiederholen werde. Ferner der Glaube an Dämonen, bei

denen vorzugsweise an die in der Luft umherschwebenden (s. S. 47) oder im Hades verweilenden Seelen gedacht wurde. Endlich auch einige theologische Aussprüche, die Philolaos beigelegt werden, von denen aber gerade der, welcher an Xenophanes und seine reinere Gottesidee anklingt, nicht sicher verbürgt ist, die andern kein philosophisches Gepräge tragen. Mit dem Dogma von der Seelenwanderung werden die ethischen Vorschriften der Pythagoreer durch den Hinweis auf eine Vergeltung nach dem Tode verknüpft; indessen hat diese religiöse Motivirung, die nicht blos pythagoreisch ist, mit einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik nichts gemein. Ebensowenig findet sich eine solche in den Lebensregeln und Vorschriften, welche uns theils in symbolischen Sinnsprüchen theils in anderer Form überliefert sind; eine Sammlung solcher Vorschriften (frühestens wohl aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.) enthält das sogenannte goldene Gedicht (eine zweite, wahrscheinlich durch eigene Zuthaten erweitert, hatte Aristoxenus — s. o. S. 8 — verfasst). Die sittlichen Grundsätze der Pythagoreer kommen darin zum Ausdruck: es wird Ehrfurcht vor den Göttern, den Eltern, der Obrigkeit und den Gesetzen, Vaterlandsliebe, Treue gegen Freunde, Selbstprüfung, Mässigkeit, Reinheit des Lebens verlangt; aber eine wissenschaftliche Formulirung und Begründung erhalten diese Forderungen hier so wenig, wie in der Spruchweisheit des Volks und der Dichter. Der einzige beglaubigte Versuch, ihre Zahlenlehre auf das ethische Gebiet anzuwenden, liegt in dem Satze, dass die Gerechtigkeit eine gleichmal gleiche Zahl (oder näher: eine der beiden ersten Quadratzahlen, 4 und 9) sei, weil sie Gleiches mit Gleichem vergilt. Auch das mag richtig sein, dass sie die Tugend als Harmonie bezeichneten, womit aber nichts eigenthümliches von ihr ausgesagt würde. So werthvoll daher die ethische Richtung des pythagoreischen Bundes in praktischer Beziehung auch war, so dürftig ist doch der Beitrag, den der Pythagoreismus für die wissenschaftliche Behandlung

der ethischen Fragen geliefert hat; das Bedürfniss einer solchen wird hier, der unmittelbaren ethischen und religiösen Ermahnung gegenüber, noch nicht empfunden.

§ 18. Der Pythagoreismus in Verbindung mit anderen Lehren.

Aus einer Verbindung der pythagoreischen Lehre mit anderen Standpunkten giengen die physikalischen Annahmen des Hippasus und Ekphantus hervor. Hippasus aus Metapontum (wohl um 450), ein Mann, der allgemein als Pythagoreer bezeichnet wird, scheint das pythagoreische Centralfeuer mit Heraklit's Urwesen combinirt zu haben, wenn er das Feuer für den Grundstoff der Welt erklärte. Ekphantus (wie es scheint, um den Anfang des 4. Jahrhunderts) verknüpfte die pythagoreische Lehre mit der demokritischen, indem er an die Stelle der Einheiten, welche die Elemente der Zahl sind, körperliche Atome setzte; für die Weltbildung nahm er aber mit Anaxagoras den göttlichen Geist zu Hülfe. Schon vor ihm hatte Hiketas aus Syrakus, dem er hierin beitrat, die Bewegung der Erde um das Centralfeuer mit einer solchen um ihre eigene Achse vertauscht. — Dass andererseits auch solche, die nicht zum pythagoreischen Verein gehörten, von einzelnen seiner Lehren berührt wurden, zeigt ausser Parmenides und Empedokles auch der krotoniatische Arzt Alkmäon (erste Hälfte des 5. Jahrhunderts). Wenn er bemerkte, dass das menschliche Leben sich zwischen Gegensätzen bewege, so erinnert diess ebenso an die entsprechende Lehre der Pythagoreer, wie es an ihren Unsterblichkeitsglauben erinnert, dass er sagte: die Seele sei unsterblich, denn sie gleiche den unvergänglichen himmlischen Wesen, den Gestirnen, da sie ebenso, wie diese, in beständiger Bewegung begriffen sei. Auch in den Bruchstücken des berühmten Komikers Epicharmus (um 550—460 v. Chr.) begegnet uns neben Sätzen des

Xenophanes und Heraklit der pythagoreische Unsterblichkeitsglaube; aber ihn mit einigen von den Alten einen Pythagoreer zu nennen, sind wir nicht berechtigt.

C. Die Eleaten.

§ 19. Xenophanes.

Der Stifter der eleatischen Schule war ebenso, wie der der pythagoreischen, ein nach Unteritalien eingewanderter Jonier. Um 576/2 (Ol. 50, wie Apollodor statt des überlieferten Ol. 40 wahrscheinlich gesagt hatte) geboren, durchwanderte er als Dichter und Rhapsode lange Jahre die Städte der Griechen und liess sich schliesslich in Elea nieder, wo er mehr als 92 Jahre alt (also gegen 480) starb. Seine „Polymathie" bezeugt schon Heraklit (Fr. 16 b. Diog. IX, 1); Theophrast (b. Diog. IX, 21) bezeichnete ihn als einen Schüler Anaximander's. Seine Gedichte waren mannigfaltigen Inhalts; die Kenntniss seiner philosophischen Ansichten verdanken wir den Ueberbleibseln eines Lehrgedichts π. φύσεως[1]) und den aus ihm geflossenen Mittheilungen des Aristoteles und Theophrast (bei Simplicius u. a. Diels Doxogr. 480 f.); dagegen ist die angeblich aristotelische Schrift De Melisso Xenophane et Gorgia weder ein Werk des Aristoteles oder Theophrast, noch ein glaubwürdiger Bericht über die Lehre des Xenophanes. — Den Ausgangspunkt der letzteren scheint jene kühne Kritik des griechischen Götterglaubens gebildet zu haben, durch welche Xenophanes in der Geschichte der Religion eine so bedeutende Stellung einnimmt. Nicht blos die menschliche Gestalt der Götter und die Unwürdigkeit der homerischen und hesiodischen

[1]) Gesammelt und bearbeitet von Karsten philosoph. Graec. rel. I 1. 1835. Mullach Arist. De Melisso u. s. w. 1845. Fragm. phil. Gr. I, 101 ff.

Erzählungen über dieselben fordert seinen Spott und Unwillen heraus; sondern er findet auch (wie wir fortwährend annehmen müssen) schon ihre Vielheit mit einem reineren Gottesbegriff unvereinbar. Das Beste, sagt er, kann nur Eines sein; keiner der Götter kann von einem anderen beherrscht werden. Ebensowenig ist es denkbar, dass die Götter entstanden seien, oder von einem Ort zum andern wandern. Es gibt also nur Einen Gott, „Sterblichen nicht an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar“, „ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken“, der „mühelos mit seinem Denken alles beherrscht“. Mit dieser Gottheit fällt aber unserem Philosophen die Welt zusammen. „Indem er auf das Weltganze hinblickte, erklärte er das Eine (oder wie Theophr. b. Simpl. Phys. 22, 30 sagt: *τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν*) für die Gottheit“ (Arist. Metaph. I, 5. 986 b 20); dass er zuerst die Lehre aufgebracht habe, alle Dinge seien Eines, bezeugt auch Plato Soph. 242 D. Dieses Eine göttliche Wesen ist ewig und unveränderlich; ob es begrenzt oder unbegrenzt sei, darüber hatte sich X. nach Aristoteles' und Theophrast's bestimmter Aussage nicht ausgesprochen; wenn ihn daher De Mel. 3. 977 b 3 ausdrücklich beweisen lässt, dass es weder unbegrenzt noch begrenzt sei, so verdient diese Angabe keinen Glauben. Eher kann er in anderem Zusammenhang von der Unermesslichkeit des Luftraumes und der Erdtiefe, und andererseits von der Kugelgestalt des Himmels gesprochen haben, ohne zu untersuchen, wie sich beides mit einander verträgt, und ohne diese Aussagen auf das göttliche Wesen mit zu beziehen. Auch das ist glaublich, dass er die Welt für ungeworden und unvergänglich erklärte; er kann jedoch dabei nur den Stoff derselben im Auge gehabt haben, denn von dem Weltgebäude nahm er dieses nicht an: die Erde sollte sich aus dem Meer gebildet haben, wie er diess aus den von ihm beobachteten Versteinerungen bewies, und zeitweise wieder in das Meer versinken; die Sonne aber und die Gestirne hielt er für brennende Dunstmassen, die sich jeden Tag neu bilden. Mit der Erde sollte auch das Menschen-

geschlecht untergehen und bei ihrer Neubildung (aus ihr; vgl. S. 35) neu entstehen. — Wenn spätere Skeptiker unsern Philosophen zu den Ihrigen zählten, so konnten sie sich hiefür zwar auf Aeusserungen desselben berufen, in denen er die Unsicherheit und Beschränktheit des menschlichen Wissens beklagt; indessen zeigt die dogmatische Haltung seiner sonstigen Lehren, wie weit er trotzdem von einer grundsätzlichen Skepsis entfernt war.

§ 20. Parmenides.

Wenn Xenophanes die Einheit und Ewigkeit der Gottheit und des Weltganzen behauptet hatte, so werden dieselben Eigenschaften von Parmenides allem Wirklichen überhaupt als unabweisbare Folgerungen aus seinem Begriff beigelegt, und es wird desshalb die Vielheit und Veränderung der Dinge für blossen Schein erklärt. Dieser im Alterthum hochverehrte und namentlich von Plato bewunderte Denker könnte nach der Darstellung des letzteren im Parmenides nicht vor 520—515 v. Chr. geboren sein; diese Angabe gehört jedoch wahrscheinlich zu den Anachronismen, deren sich Plato so manche aus künstlerischen Rücksichten erlaubt, und Diogenes IX, 23 kommt der Wahrheit näher, wenn er (ohne Zweifel nach Apollodor) seine Blüthe (ἀκμή, herkömmlich in das 40. Lebensjahr verlegt) Ol. 69, also seine Geburt Ol. 59 (544/0 v. Chr.) setzt. Auf seine Bildung hatten zwei Pythagoreer Einfluss und ihm selbst wird ein pythagoreisches Leben nachgerühmt; aber in seiner philosophischen Theorie schliesst er sich an Xenophanes an[1]). Der Begriff, von dem er ausgeht, ist der des Seienden in seinem Gegensatz zum Nichtseienden; wobei er aber unter dem Seienden nicht das Abstraktum des reinen Seins, sondern das „Volle“, die

[1]) Die Fragmente seines Lehrgedichts π. φύσεως bei Karsten phil. Gr. rel. I, 2. Mullach in den S. 50, 1 genannten Schriften. Th. Vatke Parm. doctrina Berl. 1864. Stein S. 763 ff. der Symb. philol. Bonnens. (Leipzig 1864 ff.) Preller[7] (s. o. S. 14) S. 86 ff.

raumerfüllende Masse ohne jede nähere Bestimmung versteht. „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht und kann nicht gedacht werden“ (Fr. 33 ff. 43 f. M.) — aus diesem Grundgedanken leitet er alle seine Bestimmungen über das Seiende ab. Das Seiende kann nicht anfangen oder aufhören zu sein, denn es kann weder aus dem Nichtseienden noch zum Nichtseienden werden, es war nie und wird nie sein, sondern ist ungetheilt gegenwärtig (*νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν ξυνεχές*). Es ist untheilbar, denn es ist das, was es ist, überall gleichsehr, und es gibt nichts, durch das es getheilt werden könnte. Es ist unbewegt, in sich vollendet, überall sich selbst gleich, einer wohlgerundeten Kugel zu vergleichen, vom Mittelpunkt nach allen Seiten gleichmässig verbreitet. Auch das Denken ist vom Sein nicht verschieden, denn es ist nur Denken des Seienden. Nur dasjenige Erkennen hat daher Wahrheit, welches uns in allem dieses Eine unveränderliche Sein zeigt, nur die Vernunft (*λόγος*); die Sinne dagegen, die uns eine Vielheit von Dingen, ein Entstehen, ein Vergehen und eine Veränderung, überhaupt also ein Sein des Nichtseienden vorspiegeln, sind die Quelle alles Irrthums [1]).

Nichtsdestoweniger unternahm es Parmenides in dem zweiten Theil seines Gedichts, zu zeigen, wie man sich die Welt auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellungsweise zu erklären hätte. In Wahrheit existirt nur das Seiende; die Meinung der Menschen stellt ihm das Nichtseiende zur Seite und denkt sich so alles aus zwei Elementen zusammengesetzt, von welchen das eine dem Seienden, das andere dem Nichtseienden entspricht: aus dem Lichten und Feurigen (*φλογὸς αἰθέριον πῦρ*), und der „Nacht“, dem Dunkeln, Schweren und Kalten, das Parmenides auch Erde nannte. Jenes beschrieb er nach Theophrast als das wirkende, dieses als das leidende Princip, fügte ihnen aber noch

[1]) Der Annahme von Bernays u. a., dass Parm. bei dem Tadel derjenigen, die Sein und Nichtsein für dasselbe halten, Heraklit im Auge habe, kann ich nicht beitreten; vgl. Phil. d. Gr. I[5], 737 f.

die mythische Gestalt der Göttin bei, die alles lenke. Er verspricht zu zeigen, wie man sich unter diesen Voraussetzungen die Entstehung und Einrichtung der Welt zu erklären habe; es ist uns jedoch von diesen Ausführungen nur wenig erhalten. Er beschreibt das Weltgebäude als zusammengesetzt aus der Erdkugel und den verschiedenen um sie gelagerten, von dem festen Himmelsgewölbe umspannten, theils lichten, theils dunkeln, theils gemischten Sphären. Die Menschen liess er, wie es scheint, aus dem Erdschlamm entstehen. Nach der stofflichen Beschaffenheit des Leibes soll ihr Vorstellen sich richten: jedes der beiden Elemente erkennt das ihm verwandte, der Charakter der Vorstellungen hängt davon ab, welches von beiden überwiegt, diese haben daher grössere Wahrheit, wenn das Warme (das Seiende) im Uebergewicht ist.

§ 21. Zeno und Melissus.

Eine dritte Generation eleatischer Philosophen ist durch Zeno und Melissus vertreten. Zeno aus Elea, dessen heldenmüthiger Untergang bei der Bekämpfung eines Tyrannen berühmt ist, war der Lieblingsschüler des Parmenides, nach Plato (Parm. 127 B) 25 Jahre jünger als dieser. In einer prosaischen Schrift aus seinen jüngeren Jahren vertheidigte er die Lehre des Parmenides auf indirektem Wege, durch Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellungsweise, mit solchem Scharfsinn, dass ihn Aristoteles (nach Diog. VIII, 57. IX, 25) den Erfinder der Dialektik nannte. Seine uns bekannten Beweise wenden sich theils gegen die Annahme einer Vielheit von Dingen, theils gegen die Bewegung. Gegen die Vielheit wird bemerkt: 1) Wenn das Seiende vieles wäre, müsste es sowohl unendlich klein, als unendlich gross sein: jenes, denn die Einheiten, aus denen es zusammengesetzt wäre, müssten untheilbar, mithin ohne Grösse sein; dieses, denn jeder seiner Theile müsste einen andern vor sich haben, von dem er entfernt wäre, ebenso aber auch dieser und so

fort. 2) Ebenso müsste es der Zahl nach sowohl begrenzt als unbegrenzt sein: begrenzt, denn es wären nicht mehr Dinge, als es sind; unbegrenzt, denn um mehrere zu sein, müssten jede zwei Dinge ein drittes zwischen sich haben, ebenso aber dieses und jene und so in's Unendliche. 3) Wenn alles in einem Raum ist, muss es auch dieser selbst sein, ebenso aber sein Raum u. s. f. 4) Endlich wird der Behauptung erwähnt, wenn ein Scheffel Körner beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringe, müsste auch jedes Korn und jeder Theil eines solchen eines hervorbringen. Noch berühmter und bedeutender sind aber die vier Beweise gegen die Bewegung (Arist. Phys. VI, 9 und seine Commentatoren): 1) Um einen bestimmten Weg zurückzulegen, müsste ein Körper erst die Hälfte desselben zurücklegen, hiezu erst die Hälfte dieser Hälfte u. s. f., d. h. er müsste in einer begrenzten Zeit unbegrenzt viele Räume durchlaufen. 2) Dasselbe in anderer Wendung (der sog. Achilleus): Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, wenn sie irgend einen Vorsprung vor ihm hat; denn während er an ihren Standort (A) gelangt, gelangt sie an einen zweiten (B), während er nach B gelangt, sie nach C u. s. f. 3) Der fliegende Pfeil ruht, denn er ist in jedem Augenblick nur in einem und demselben Raum, er ruht also in jedem Augenblick seiner Flugzeit, also auch in dieser ganzen Zeit. 4) Gleiche Räume müssten bei gleicher Geschwindigkeit in der gleichen Zeit durchmessen werden. Nun kommt aber ein bewegter Körper an einem zweiten, wenn dieser sich ihm entgegenbewegt, doppelt so schnell vorbei, als wenn er ruht. Also stehen die Gesetze der Bewegung mit den Thatsachen in Widerspruch. — Später sind diese Beweise in skeptischem Sinne verwendet worden; Zeno selbst wollte nur die Sätze des Parmenides damit stützen, gab aber durch die Art, in der er diesen Zweck verfolgte, nicht allein zur Ausbildung der Dialektik, sondern auch zur Erörterung der in den Begriffen des Raumes, der Zeit und der Bewegung liegenden Probleme einen Anstoss. Die Fehler derselben, und namentlich den Grund-

fehler, die Verwechslung der unendlichen Theilbarkeit von Raum und Zeit mit einer unendlichen Getheiltheit, bemerkte er selbst gewiss nicht.

Melissus aus Samos, derselbe, welcher 442 v. Chr. als Nauarch die athenische Flotte besiegte, trug in seiner Schrift π. φύσεως[1]) (oder: π. τοῦ ὄντος) die Lehre des Parmenides vom Seienden vor, welche er hier, wie es scheint, neben anderen auch schon gegen Empedokles und Leucippus vertheidigte. Er bewies mit den gleichen Gründen, wie Parmenides, die Ewigkeit und Unvergänglichkeit des Seienden; zog dann aber hieraus, von ihm abweichend, die unzulässige Folgerung, dass es auch räumlich unbegrenzt sein müsse. Zur weiteren Begründung dieser Bestimmung diente ihm die (ohne Zweifel gegen Leucippus gerichtete) Bestreitung des leeren Raumes; dieselbe hielt er auch der Annahme entgegen, dass es eine Mehrheit von Dingen gebe. Denn an der Einheit und Ungetheiltheit des Seienden hielt er mit Parmenides fest. Mit ihm leugnete er jede Veränderung und Bewegung, und in Folge davon auch (gegen Empedokles) jede Theilung und Mischung; wobei er gegen die räumliche Bewegung wieder die Undenkbarkeit des Leeren geltend machte, ohne das doch weder eine Bewegung noch eine Verdünnung und Verdichtung möglich sei. Mit Parm. verwarf er endlich das Zeugniss der Sinne, denen er den Widerspruch vorrückte, dass sich uns die Dinge in der Folge oft verändert zeigen, was nicht möglich wäre, wenn sie wirklich so beschaffen gewesen wären, wie sie sich uns zuerst darstellten.

II. Die Physiker des fünften Jahrhunderts.

§ 22. Heraklit.

Heraklitus war ein Ephesier aus edlem Geschlecht, ein Zeitgenosse des Parmenides (über dessen Verhältniss zu ihm

[1]) Ihre Bruchstücke, in jonischer Prosa, b. Mullach Fragm. phil. I, 259 ff. Indessen hat Pabst De Mel. fragmentis (1889) gezeigt, dass Fr. 1 bis 5 Mull. eine jüngere Bearbeitung von Fr. 11—14 sind.

S. 53, 1 zu vergleichen ist); sein Tod kann um 475, seine Geburt, wenn er wirklich 60 Jahre alt wurde (Diog. VIII, 52), um 535 angesetzt werden. Ernsten und tiefsinnigen Geistes, voll Geringschätzung gegen das Treiben und die Meinungen der Menschen, und auch von den bewundertsten Weisen seiner Zeit und seines Volkes nicht befriedigt, gieng er in der Forschung seinen eigenen Weg (*ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν* Fr. 80; *εἷς ἐμοὶ μύριοι* Fr. 113). Ihre Ergebnisse legte er in seiner Schrift ohne nähere Begründung in prägnanten, bilderreichen, nicht selten orakelhaften und bis zur Undeutlichkeit wortkargen Sprüchen nieder, und diese Darstellungsweise hat ihm den Beinamen des Dunkeln (dessen erste Spur sich bei Livius XXIII, 39 findet) eingebracht; ihm selbst schien sie der Würde des Gegenstandes zu entsprechen, und uns gibt sie das treue Bild seines mehr in Anschauungen als in Begriffen sich bewegenden, mehr auf die Verknüpfung als auf die Unterscheidung des Mannigfaltigen gerichteten Denkens [1]).

Wie Xenophanes und Parmenides, so geht auch Heraklit von der Betrachtung der Natur aus; und diese begreift auch er als ein einheitliches Ganzes, das als solches weder entstanden ist noch vergeht. Aber während jene an dem Naturganzen die Beharrlichkeit der Substanz so ausschliesslich in's Auge fassen, dass sich ihnen die Vielheit und der Wechsel der Erscheinungen schliesslich in einen blossen Schein auflöst, macht auf Heraklit umgekehrt der unaufhörliche Wechsel der Dinge, die Unbeständigkeit alles Einzelnen, einen so starken Eindruck, dass er gerade hierin das allgemeinste Weltgesetz sieht, die Welt nur als ein in unablässiger Ver-

[1]) Seine Bruchstücke sind gesammelt und monographisch bearbeitet von Schleiermacher, Herakleitos (1807; jetzt: Werke z. Phil. II, 1—146); Lassalle, die Philos. Herakleitos, 1858. 2 Bde. Schuster, Heraklit, 1873. Mullach, Fragm. phil. I, 310 ff. Bywater, Heracliti Reliquiæ, Oxf. 1877. (Ich citire nach dieser Ausgabe.) Weiter vgl. m. von Monographieen: Bernays Heraclitea (1848). Ges. Abhandl. I, 1—108). Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe. 1. H. 1876. E. Pfleiderer, D. Philosophie d. Her. 1886. Soulier, Eraclito. Rom 1885. Gomperz, Zu H.'s Lehre. 1887.

änderung begriffenes, in immer neue Gestalten sich umsetzendes Wesen zu betrachten weiss. Alles fliesst und nichts hat Bestand[1]; wir können nicht zweimal in denselben Strom steigen" (Fr. 41. 81); alles geht fortwährend in anderes über, und es zeigt sich ebendamit, dass es Ein Wesen ist, das die entgegengesetzten Gestalten annimmt, durch die verschiedenartigsten Zustände hindurchgeht, dass „alles aus Einem wird und Eines aus allem" (Fr. 59): „Gott ist Tag und Nacht, Sommer und Winter, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger" (Fr. 36). Dieses Wesen aller Dinge ist aber nach Heraklit das Feuer: „Diese Welt, die Eine für alle, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht; sondern sie war immer und ist und wird sein, ein ewig lebendes Feuer" (Fr. 20). Der Grund dieser Annahme liegt in letzter Beziehung darin, dass das Feuer dem Philosophen der Stoff zu sein schien, welcher von allen am wenigsten einen festen Bestand hat oder bei anderem duldet; und er verstand desshalb unter seinem Feuer nicht blos die Flamme, sondern das Warme überhaupt, wesshalb es auch als Dunst (*ἀναθυμίασις*) oder Hauch (*ψυχή*) bezeichnet wird. Aus dem Feuer entstehen die Dinge durch Umwandlung desselben in andere Stoffe, und auf dem gleichen Wege kehren sie in dasselbe zurück: „alles wird umgetauscht gegen Feuer und Feuer gegen alles, wie Waaren gegen Gold und Gold gegen Waaren" (Fr. 22). Da aber dieser Umwandlungsprocess nie stille steht, kommt es niemals zu beharrenden Produkten, sondern alles ist beständig im Uebergang von einem Zustand in einen entgegengesetzten begriffen, und hat ebendesshalb die Gegensätze, zwischen denen es in der Mitte schwebt, gleichzeitig an sich: „Der Streit (*πόλεμος*) ist das Recht der Welt (*Δίκη*), der Vater und König aller Dinge" (Fr. 62. 44); „was gegen einander strebt, stützt sich" (*ἀντίξουν συμφέρον* Fr. 46), „was auseinander geht, geht mit sich zusammen" (Fr. 45 nach

[1]) *πάντα ῥεῖν εἶναι δὲ παγίως οὐθέν.* Arist. De coelo III, 1. 298 b 29. *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν . . . „πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει"* Plato Krat. 401 D. 402 A.

PATO Soph. 224 D); „auf entgegengesetzter Spannung beruht die Harmonie der Welt, wie die der Leyer und des Bogens (παλίντονος [al. παλίντροπος] ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου Fr. 56). Heraklit sprach daher von dem Zeus-Polemos und tadelte Homer, dass er die Zwietracht verwünscht. Aber nicht minder stark hob er es hervor, dass die „verborgene Harmonie" der Natur aus den Gegensätzen immer wieder den Einklang herstelle, dass das göttliche Gesetz, die Dike, das Verhängniss, die Weisheit (γνώμη), die gemeinsame Vernunft (λόγος), Zeus oder die Gottheit alles regiere, dass das Urwesen nach festen Gesetzen sich in alle Dinge umsetze und aus ihnen wieder zurücknehme.

In seiner Umwandlung durchläuft das Urwesen drei Grundformen: aus dem Feuer wird Wasser, aus dem Wasser Erde; in umgekehrter Richtung aus der Erde Wasser, aus dem Wasser Feuer. Jenes ist der Weg nach unten, dieses der nach oben, und dass sich beide durch die gleichen Momente bewegen, spricht der Satz (Fr. 69) aus: „Der Weg nach oben und unten ist Einer." Alle Dinge unterliegen dieser Veränderung fortwährend; aber sie scheinen dieselben zu bleiben, so lange ihnen von der einen Seite ebensoviele Stoffe einer bestimmten Art zufliessen, als sie nach der anderen abgeben. Ein bezeichnendes Beispiel dieses Wechsels bietet Heraklit's sprüchwörtlich gewordene Meinung, dass die Sonne jeden Tag neu sei, indem das im Sonnennachen angesammelte Feuer des Abends erlösche, und sich während der Nacht aus den Dünsten des Meeres neu bilde. Den gleichen Gesichtspunkt wandte aber der Philosoph (im Anschluss an Anaximander und Anaximenes) auch auf das Weltganze an: wie die Welt aus dem Urfeuer hervorgegangen ist, so soll sie auch, wenn das Weltjahr abgelaufen ist, durch Verbrennung in dasselbe zurückkehren, um sich nach einer bestimmten Zeit wieder auf's neue aus ihm zu bilden, und es soll sich so die Geschichte der Welt periodisch in endlosem Wechsel zwischen dem Zustand des getheilten Seins („χρησμοσύνη") und dem der Einigung aller Dinge im Urfeuer

(„κόρος“) bewegen. Wenn SCHLEIERMACHER, HEGEL und LASSALLE dem Philosophen diese Lehre absprechen, so widerstreitet diese Ansicht nicht allein dem einstimmigen Zeugniss der Alten seit Aristoteles, sondern auch Heraklit's eigenen Aussagen, und auch auf PLATO Soph. 242 C f. kann sie sich nicht stützen.

Ein Theil des göttlichen Feuers ist die Seele des Menschen; je reiner dieses Feuer ist, um so vollkommener ist sie: „die trockene Seele ist die weiseste und beste“ (Fr. 74). Da aber das Seelenfeuer gleichfalls fortwährender Umwandlung unterliegt, muss es sich durch die Sinne und den Athem aus dem Licht und der Luft ausser uns ergänzen. Dass es freilich beim Austritt der Seele aus dem Leibe nicht erlöschen, sondern individuell fortdauern sollte, und dass Heraklit demgemäss die Seelen (mit den Orphikern und Pythagoreern) aus diesem Leben in ein höheres übergehen liess, dazu gab ihm seine Physik kein Recht. Dagegen ist es ganz folgerichtig, wenn der Philosoph, der im Wechsel der Einzeldinge nur das allgemeine Gesetz als ein Bleibendes betrachtet, auch nur dem vernünftigen, auf das Gemeinsame gerichteten Erkennen Werth beilegt (Fr. 91), die Augen und Ohren dagegen für „schlechte Zeugen“ erklärt (Fr. 4), und wenn er ebenso für das praktische Verhalten den Grundsatz aufstellt: „alle menschlichen Gesetze nähren sich von Einem, dem göttlichen“ (Fr. 91); ihm müsse man daher folgen, dagegen „den Uebermuth löschen, mehr als eine Feuersbrunst“ (Fr. 103). Aus dem Vertrauen auf die göttliche Weltordnung entspringt jene Zufriedenheit (εὐαρέστησις), die Heraklit für das höchste Gut erklärt haben soll; das Glück des Menschen hängt seiner Ueberzeugung nach von ihm selbst ab: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (Fr. 21). Auf der Gesetzlichkeit beruht das Wohl des Gemeinwesens: „das Volk muss für das Gesetz kämpfen, wie für seine Mauer“ (Fr. 100). Aber auch das, meint der aristokratische Philosoph, sei Gesetz, dem Rath eines Einzelnen zu folgen (Fr. 110), und gegen die Demokratie, die seinen Freund Hermodor verbannt hat,

richtet er (Fr. 114) den herbsten Tadel. In ebenso schroffer Unabhängigkeit stellte er sich den religiösen Meinungen und Bräuchen des Volks gegenüber, wenn er nicht allein die dionysischen Orgien, sondern auch die Bilderverehrung und die blutigen Opfer mit scharfen Worten angriff. Dass er selbst, wie E. Pfleiderer glaubt, von den Mysterien einen für sein ganzes System massgebenden Einfluss erfuhr, ist durchaus unwahrscheinlich.

Heraklit's Schule erhielt sich nicht blos in ihrer Heimath bis um den Anfang des 4. Jahrhunderts, sondern sie fand auch in Athen Anklang; Plato's Lehrer Kratylus gehörte ihr an. Aber diese späteren Herakliteer, und namentlich auch Kratylus, waren in ein so unmethodisches, enthusiastisches Wesen und in solche Uebertreibungen gerathen, dass sowohl Plato als Aristoteles sich sehr geringschätzig über sie äussern.

§ 23. Empedokles.

Der Agrigentiner Empedokles war um 495/0 v. Chr. geboren und starb sechzigjährig um 435/0. Durch seine schwungvolle Beredsamkeit und seine Thatkraft erhielt er sich, wie sein Vater Meton, längere Zeit an der Spitze der agrigentinischen Demokratie; noch wichtiger war aber ihm selbst die Rolle des Religionslehrers, Propheten, Arztes und Wunderthäters, zu der ihn seine bedeutende, der des Pythagoras ähnliche Persönlichkeit befähigte. Ueber seinen Tod kamen schon frühe abenteuerliche Erfindungen, theils vergötternde, theils herabsetzende, in Umlauf; das wahrscheinlichste ist, dass er, schliesslich von der Volksgunst verlassen, als Verbannter im Peloponnes starb. Von den Schriften, die seinen Namen trugen, lassen sich ihm nur die zwei Lehrgedichte, die *φυσικά* und die *καθαρμοί*, mit Sicherheit beilegen; von beiden haben sich zahlreiche Bruchstücke[1]) erhalten.

[1]) Gesammelt und erläutert von Sturz Empedokles (1805); Karsten Empedoclis carm. rel. 1838; Stein Empedoclis fragm. 1852; Mullach Fragm. phil. I, XIII ff. Preller[7] S. 125 ff.

In seiner mystischen Theologie schliesst sich Empedokles an die orphisch-pythagoreischen Lehren an, in seiner Physik dagegen sucht er einen Mittelweg zwischen Parmenides (dessen Schüler er von ALCIDAMAS b. DIOG. VIII, 56 genannt wird) und der von diesem bestrittenen Weltansicht. Mit Parmenides leugnet er, dass ein Entstehen oder Vergehen im strengen Sinn denkbar sei; aber desshalb die Vielheit der Einzeldinge, ihr Werden und ihre Veränderung zu bestreiten, kann er sich nicht entschliessen; und so ergreift er, vielleicht nach Leucipp's Vorgang, den Ausweg, die Entstehung auf eine Verbindung, das Vergehen auf eine Trennung, die Veränderung auf eine theilweise Verbindung und Trennung unentstandener, unvergänglicher und unveränderlicher Stoffe zurückzuführen. Diese Stoffe denkt er sich aber von einander qualitativ verschieden und quantitativ theilbar, nicht als Atome, sondern als Elemente, und er ist der erste, der diesen Begriff des Elements aufgebracht hat; der Name allerdings ist später: Emp. selbst nennt sie „die Wurzeln von allem". Auch die Vierzahl der Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde, rührt von Empedokles her. Keiner von diesen vier Stoffen kann in den andern übergehen oder sich mit ihm zu einem neuen verbinden: jede Mischung der Stoffe besteht nur darin, dass kleine Theile derselben mechanisch gemengt werden, und ebenso jede Wirkung, die substantiell getrennte Körper auf einander ausüben, darin, dass von dem einen derselben kleine Theilchen (*ἀποῤῥοαὶ*) sich ablösen und in die Poren des anderen eindringen; wo die Poren und Ausflüsse zweier Körper sich entsprechen, ziehen sie sich an, wie der Magnet und das Eisen. Damit aber die Stoffe zusammentreten oder auseinandertreten, müssen zu ihnen die bewegenden Kräfte hinzukommen, und dieser müssen es zwei sein: eine vereinigende und eine trennende. Empedokles nennt jene die Liebe (*φιλότης*, *στοργὴ*) oder auch die Harmonie, diese den Hass (*νεῖκος*, *κότος*).

Diese Kräfte wirken nun aber nicht immer in der gleichen Weise. Wie vielmehr Heraklit die Welt periodisch

aus dem Urfeuer hervorgehen und wieder in dasselbe zurückkehren liess, so nimmt auch Empedokles an, dass die Elemente in endlosem Wechsel bald von der Liebe zur Einheit zusammengeführt, bald vom Hass getrennt werden. In dem ersten von diesen Zuständen, als vollkommene Mischung aller Stoffe, bildet die Welt den kugelförmigen Sphairos, der als ein seliger Gott beschrieben wird, weil aller Hass aus ihm verbannt ist. Das Gegenstück dazu ist die gänzliche Trennung der Elemente. Zwischen diesen Extremen liegen diejenigen Weltzustände, in denen Einzelwesen entstehen und untergehen. Bei der Bildung der gegenwärtigen Welt sollte die Liebe zuerst in der Mitte der vom Hass getrennten Stoffe einen Wirbel hervorgebracht haben, in den diese allmählich hereingezogen wurden; aus diesem Gemenge schied sich durch die Wirbelbewegung zuerst die Luft oder der Aether ab, aus dem sich das Himmelsgewölbe bildete, hierauf das Feuer, welches unmittelbar unter diesem seinen Ort einnahm; aus der Erde wurde durch den Umschwung das Wasser ausgepresst, aus dem dann wieder Luft (d. h. die untere atmosphärische) ausdünstete. Der Himmel besteht aus zwei Hälften, einer feurigen und einer dunkeln, mit eingesprengten Feuertheilen: jenes der Tag-, dieses der Nachthimmel. Die Sonne hielt Empedokles mit den Pythagoreern für einen Spiegel, welcher die Strahlen des himmlischen Feuers sammle und zurückwerfe, wie der Mond die der Sonne. Dass die Erde und die Welt sich an ihrer Stelle erhalten, sollte die Geschwindigkeit des Umschwungs bewirken.

Aus der Erde sind nach Empedokles die Pflanzen und die Thiere entsprossen. Wie aber die Vereinigung der Stoffe durch die Liebe überhaupt nur allmählich erfolgt, so nahm er auch bei der Entstehung der lebenden Wesen einen stufenweisen Fortschritt zu vollkommeneren Erzeugnissen an. Erst sollten nur einzelne Gliedmassen aus der Erde hervorgekommen sein, dann diese, wie es sich traf, sich zu ungeheuerlichen Gebilden vereinigt haben; und auch als die jetzigen Thiere und Menschen entstanden, waren sie zuerst unförm-

liche Klumpen, die erst mit der Zeit ihre Gliederung erhielten. Dass dagegen schon Empedokles den zweckmässigen Bau der Organismen durch die Annahme erklärt habe, von den Schöpfungen des Zufalls haben nur die lebensfähigen sich erhalten, ist weder an sich wahrscheinlich, noch sagt es Aristoteles (Phys. II, 8)[1]. Mit den lebenden Wesen scheint sich Empedokles sehr eingehend beschäftigt zu haben. Er stellte über die Erzeugung und Entwicklung derselben, über die elementarische Zusammensetzung der Knochen und des Fleisches, über den Athmungsprocess (welcher theilweise durch die Haut erfolgen sollte) und ähnliche Erscheinungen in ihrer Art sinnreiche Vermuthungen auf. Er suchte die Sinnesthätigkeiten durch seine Lehre von den Poren und Ausflüssen zu erklären, wobei er, das Gesicht betreffend, annahm, dass dem gegen das Auge sich bewegenden Licht Ausflüsse aus dem Feuer und Wasser des Auges entgegenkommen. Er stellte für das Erkennen überhaupt den Grundsatz auf, dass jedes Element von dem gleichartigen in uns erkannt werde[2] (wie auch die Lust durch das verwandte, die Unlust durch das widerstrebende hervorgerufen werden sollte); dass daher die Beschaffenheit des Denkens sich nach der des Körpers und namentlich des Blutes richte, welches der Hauptsitz desselben sei. Auch er liess sich aber durch diesen Materialismus nicht abhalten, das sinnliche Erkennen dem vernünftigen nachzusetzen, wenn er es ihm auch nicht so schroff entgegenstellt wie Parmenides.

Neben diesem naturphilosophischen System begegnet uns bei Empedokles die mystische, an die Orphiker und Pythagoreer anknüpfende Lehre von dem Herabsinken der Seelen in's Erdenleben, von ihrer Wanderung durch menschliche, thierische und Pflanzenleiber, und von der dereinstigen Rückkehr der geläuterten Seelen zu den Göttern; und daraus wird das Verbot der Thieropfer und der thierischen Nahrung

[1]) Vgl. meine Vorträge und Abhandl. III, 41 ff. Ph. d. Gr. I, 795 f.

[2]) γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν u. s. w. Fragm. ed. Mull. V, 378.

abgeleitet, von denen (auch nach V. 417 ff.) die goldene Urzeit der Menschheit noch nichts wusste. Aber er hat diese Lehren mit seiner Physik nicht blos in keine wissenschaftliche Verbindung gebracht, sondern auch den Widerspruch beider zu beseitigen keinen Versuch gemacht; so wenig sich auch verkennen lässt, dass in beiden eine Auffassung sich ausspricht, welcher der Streit und Gegensatz der Grund alles Uebels, Einheit und Harmonie das seligste ist. Ebensowenig lässt sich sagen, wo die reine Gottesidee, welche der philosophische Dichter (V. 389) mit Xenophanes der anthropomorphistischen Göttervorstellung entgegensetzt, in seine Physik hätte eingreifen und wie sie sich auch nur mit ihr hätte vertragen können.

§ 24. Die atomistische Schule.

Der Stifter der atomistischen Schule war Leucippus, ein Zeitgenosse des Anaxagoras und Empedokles, dessen Lebenszeit wir jedoch nicht genauer bestimmen können. Theophrast b. Simpl. Phys. 28, 4 nennt ihn einen Schüler des Parmenides, weiss aber nicht, ob er aus Milet oder Elea stammte. Die Schrift, aus der Aristoteles und Theophrast über seine Lehren berichten, scheint sich später unter denen Demokrit's befunden zu haben [1]). Dieser berühmte Philosoph und Naturforscher, ein Bürger Abdera's, war nach seiner eigenen Aussage (Diog. IX, 41) noch jung, als Anaxagoras bereits alt war (*νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν*); dass er aber gerade 40 Jahre jünger, als jener, und somit um 460 v. Chr. geboren war, scheint eine willkürliche Annahme Apollodor's zu sein; Aristoteles (part. an. I, I. 642 a 26. Metaph. XIII, 4. 1078 b 17) lässt ihn als Philosophen So-

[1]) Und daraus erklärt es sich, dass Epikur Leucipp's Existenz leugnete (Diog. X, 13). Wenn jedoch Rohde (Ueber Leucipp und Demokrit. Verhandl. d. 34. Philologenversamml. 1881. Jahrb. f. Philol. 1882, S. 741 ff.) zu zeigen suchte, dass Epikur darin Recht habe, so ist er von Diels (Verhandl. d. 35. Philologenvers. S. 96 ff.) überzeugend widerlegt worden.

krates vorangehen. Seine Wissbegierde führte ihn nach Aegypten und wohl auch nach Babylonien; ob in die fünf Jahre, die er in der Fremde zubrachte (Fr. V, 6 Mull.), auch sein Verkehr mit Leucippus fällt, dessen Schüler er nach Aristoteles und Theophrast war, wird nicht berichtet; das wahrscheinlichere ist, dass er wie Protagoras mit Leucippus zu Abdera verkehrt hat. Ausser ihm kannte Demokrit auch andere ältere und gleichzeitige Philosophen, wie er denn der erste Gelehrte und Naturforscher seiner Zeit war. Sein Todesjahr ist unbekannt, sein Lebensalter wird auf 90, 100 und noch mehr Jahre angegeben. Aus seinen Schriften sind zahlreiche Bruchstücke erhalten[1]), aus denen aber das Unächte auszuscheiden namentlich bei den moralischen Aussprüchen schwierig ist.

Die atomistische Theorie ist in ihren wesentlichen Bestandtheilen als ein Werk des Leucippus zu betrachten, während ihre Anwendung auf alle Theile der Naturwissenschaft überwiegend das seines Schülers gewesen zu sein scheint. Leucippus war (wie Arist. gen. et corr. I, 8 sagt) mit Parmenides von der Unmöglichkeit eines absoluten Entstehens und Vergehens überzeugt, aber die Vielheit des Seins, die Bewegung, das Entstehen und Vergehen (nämlich das der zusammengesetzten Dinge) wollte er nicht leugnen; und da nun alles dieses, wie Parmenides gezeigt hatte, ohne das Nichtseiende sich nicht denken lässt, so behauptete er, das Nichtseiende sei so gut wie das Seiende. Das Seiende ist aber (nach Parmenides) das Raumerfüllende, Volle, das Nichtseiende das Leere. Als die Grundbestandtheile aller Dinge bezeichneten demnach Leucipp und Demokrit das Volle und das Leere; aber um die Erscheinungen hieraus erklären zu können, dachten sie sich das Volle in zahllose, wegen ihrer Kleinheit nicht gesondert wahrnehmbare Körperchen zertheilt, die durch das Leere von einander geschieden,

[1]) Gesammelt von Mullach Democr. fragm. 1843. Fragm. phil. I, 330 ff.

selbst aber desshalb untheilbar sein sollten, weil sie ihren Raum vollständig ausfüllen und kein Leeres in sich haben; wesshalb sie Atome (ἄτομα) oder auch „dichte Körper“ (ναστὰ) genannt werden. Diese Atome sind genau so beschaffen, wie das Seiende des Parmenides, wenn man sich dieses in zahllose Theile zerschlagen und in einen unbegrenzten leeren Raum versetzt denkt: ungeworden, unvergänglich, ihrem Stoffe nach durchaus gleichartig, unterscheiden sie sich nur durch ihre Gestalt und ihre Grösse, und sind keiner qualitativen Veränderung, sondern nur des Ortswechsels fähig. Nur hierauf haben wir daher auch die Eigenschaften und Veränderungen der Dinge zurückzuführen. Da alle Atome aus dem gleichen Stoffe bestehen, muss ihr Gewicht ihrer Grösse genau entsprechen; wenn daher zusammengesetzte Körper bei gleicher Grösse ein verschiedenes Gewicht haben, so kann diess nur davon herrühren, dass in dem einen mehr leere Zwischenräume sind, als in dem andern. Alles Entstehen des Zusammengesetzten besteht in dem Zusammentreten getrennter, alles Vergehen in der Trennung verbundener Atome; ebenso sind alle Arten von Veränderung theils hierauf, theils auf Aenderungen in der Lage und Ordnung der Atome zurückzuführen. Jede Einwirkung der Dinge auf einander ist eine mechanische durch Druck und Stoss: jede Wirkung in die Ferne (wie zwischen Magnet und Eisen, Licht und Auge) ist durch Ausflüsse vermittelt. Alle Eigenschaften der Dinge beruhen auf der Gestalt, Grösse, Lage und Ordnung ihrer Atome; die sinnlichen Qualitäten, die wir ihnen beilegen, drücken (schon nach Leucippus) nur die Art aus, wie sie auf unsere Sinne wirken: *νόμῳ γλυκὺ, νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή. ἐτεῇ δὲ ἄτομα καί κενόν* (Dem. Fr. phys. 1).

Vermöge ihrer Schwere bewegen sich nun alle Atome von Ewigkeit her im unendlichen Raume nach unten [1]); hiebei

[1]) Wie diess sowohl aus der Lehre von der Schwere der Atome als aus den Aussagen des Plato, Aristoteles, Theophrast u. s. w. klar hervorgeht. Vgl. Ph. d. Gr. I, [5] 868 ff.

müssen aber, wie die Atomiker meinten, die grösseren Atome, weil sie schwerer sind, schneller fallen, als die kleineren und leichteren; sie stossen daher auf diese und drängen sie nach oben, und aus dem Gegenlauf dieser beiden Bewegungen, dem Zusammenstoss und Abprallen der Atome, erzeugt sich eine Wirbelbewegung. In Folge der letzteren werden nun einerseits die gleichartigen Atome zusammengeführt; andererseits bilden sich durch die Verwicklung verschiedengestaltiger Atome abgesonderte und nach aussen abgeschlossene Atomencomplexe oder Welten. Da die Bewegung keinen Anfang, die Masse der Atome und der leere Raum keine Grenze hat, muss es solcher Welten von jeher zahllose gegeben haben, die sich in den mannigfaltigsten Zuständen befinden und die verschiedensten Gestalten haben. Nur eine von diesen zahllosen Welten ist die, der wir angehören. Demokrit's Vermuthungen über die Entstehung derselben, die Bildung der Gestirne in der Luft, ihre allmähliche Austrocknung und Entzündung u. s. w. entsprechen seinen allgemeinen Voraussetzungen. Die Erde denken sich Leucipp und Demokrit als runde Platte auf der Luft schwebend. Die Gestirne, von denen aber die zwei grössten, Sonne und Mond, erst nach ihrer Entstehung in unser Weltsystem eingetreten sein sollen, drehten sich vor der Neigung der Erdachse seitlich um die Erde. Von den vier Elementen besteht nach Demokrit das Feuer aus kleinen glatten und runden Atomen, in den übrigen sind verschiedenartige Atome gemischt.

Aus dem Erdschlamm kamen die organischen Wesen hervor, denen Demokrit grosse Aufmerksamkeit zugewendet zu haben scheint; besonders eingehend beschäftigte er sich jedoch mit dem Menschen; und wenn schon sein Körperbau ein Gegenstand der höchsten Bewunderung für ihn ist, legt er noch viel höheren Werth auf die Seele und das geistige Leben. Auch die Seele kann er allerdings nur für etwas körperliches erklären: sie besteht aus feinen glatten und runden Atomen, also aus Feuer, das durch den ganzen

Leib vertheilt ist, und durch die Einathmung theils am Austritt verhindert, theils aus der Luft ergänzt wird; einzelne Seelenthätigkeiten haben aber in bestimmten Organen ihren Sitz. Nach dem Tode zerstreuen sich die Seelenatome. Trotzdem ist aber die Seele das edelste und göttlichste im Menschen, und auch in allen anderen Dingen ist so viel Seele und Vernunft, als Wärmestoff in ihnen ist; von der Luft z. B. sagte Demokrit, es müsse in ihr viel Vernunft und Seele (*νοῦς* und *ψυχή*) sein, da wir diese sonst nicht durch den Athem in uns aufnehmen könnten (Arist. De respir. 4). In der Veränderung, welche die von den Dingen ausgehenden und durch die Sinnesorgane eindringenden Ausflüsse in der Seele hervorbringen, besteht die Wahrnehmung; das Sehen z. B. entsteht dadurch, dass die von den Gegenständen sich ablösenden Bilder (*εἴδωλα*, *δείκελα*) die vor ihnen liegende Luft gestalten und diese mit den Ausflüssen unserer Augen sich berührt; wobei jede Art von Atomen von den gleichartigen in uns appercipirt wird. In einer ähnlichen Veränderung des Seelenkörpers besteht auch das Denken: es ist richtig, wenn die Seele durch die Bewegungen, die sie erfährt, in die richtige Temperatur versetzt wird. Dieser Materialismus hält aber einen Demokrit so wenig wie andere ab, zwischen der Wahrnehmung und dem Denken (der *γνώμη σκοτίη* und *γνησίη*) in Beziehung auf ihren Werth scharf zu unterscheiden und nur von dem letzteren Aufschluss über die wahre Beschaffenheit der Dinge zu erwarten; so wenig er auch verkennt, dass wir diese nur von der Beobachtung aus zu erkennen vermögen. Die Unvollkommenheit des sinnlichen Erkennens ist es wohl auch, die Demokrit's Klagen über die Unsicherheit und Beschränktheit unseres Wissens zunächst veranlasst; zum Skeptiker darf man ihn desshalb nicht machen: der Skepsis des Protagoras hat er ausdrücklich widersprochen. Und ebenso, wie der Werth unseres Erkennens, ist auch der unseres Lebens durch die Erhebung über das Sinnliche bedingt. Das wünschenswertheste ist wohl, sich möglichst viel zu freuen und mög-

lichst wenig zu betrüben; aber „Eudämonie und Kakodämonie der Seele wohnt nicht in Gold noch in Heerden, sondern die Seele ist der Wohnsitz des Dämon." Die Glückseligkeit besteht wesentlich in der Heiterkeit und Ruhe des Gemüths (*εὐθυμίη*,[1]) *εὐεστώ*, *ἁρμονίη*, *ἀθαμβίη*), und diese erreicht man am sichersten durch Mässigung der Begierden und Gleichmass des Lebens (*βίου ξυμμετρίη*). In diesem Sinn sind Demokrit's Lebensvorschriften gehalten: dieselben zeigen eine reiche Erfahrung, feine Beobachtung, reine Grundsätze. Sie mit seiner physikalischen Theorie wissenschaftlich zu verknüpfen, hat er allem nach nicht versucht, und wenn der leitende Gedanke seiner Ethik inhaltlich in dem Satz liegt, dass das Glück des Menschen ganz und gar von seinem Gemüthszustand abhänge, so fehlt doch jeder Beweis dafür, dass er diesen Satz in ähnlicher Weise, wie etwa Sokrates den Satz, dass die Tugend im Wissen bestehe, durch allgemeine Erwägungen zu begründen unternahm. Aristoteles rechnet daher Demokrit trotz seiner Sittensprüche noch durchaus zu den Physikern, und lässt die wissenschaftliche Ethik erst mit Sokrates beginnen (Metaph. XIII, 4. 1078 b 17. part. an. I, 2. 642 a 26).

Fremdartig nimmt sich für uns Demokrit's Ansicht über die Götter des Volksglaubens aus, wiewohl sie in Wahrheit seiner Naturerklärung richtig angepasst ist. So wenig er nämlich jenen Glauben als solchen theilen konnte, so nöthig schien es ihm doch, ihn zu erklären; und wenn er auch hiefür die Annahme nicht abwies, dass ausserordentliche Naturerscheinungen Anlass gegeben haben, sie auf Götter als ihre Urheber zurückzuführen, oder dass gewisse allgemeine Begriffe in ihnen dargestellt seien, sagte doch seinem Sensualismus eine andere, realistischere Erklärung noch mehr

[1]) *Π. εὐθυμίης* ist der Titel der Schrift, welcher alle oder die meisten ethischen Bruchstücke des Philosophen, so weit sie ächt sind, entnommen zu sein scheinen; über sie R. Hirzel Hermes XIV, 354—407. — Plato Phileb. 43 D ff. Rep. X, 583 B ff. auf Demokrit zu beziehen, hat man kein Recht; vgl. Phil. d. Gr. II a[4], 308 f.

zu. Wie der Volksglaube den Luftraum mit Dämonen bevölkerte, so nahm auch Demokrit an, dass sich in demselben Wesen von menschenähnlicher Gestalt aufhalten, die aber den Menschen an Grösse und Lebensdauer weit überlegen, und deren Wirkungen theils wohlthätige, theils schädliche seien; die Bilder (vgl. S. 69), die von ihnen ausgehen und den Menschen im Schlaf oder im Wachen erscheinen, seien für Götter gehalten worden. Auch für die weissagenden Träume und den Einfluss des bösen Auges suchte Demokrit durch seine Lehre von den Bildern und Ausflüssen eine natürliche Erklärung zu gewinnen; ebenso glaubte er, dass sich den Eingeweiden der Opferthiere natürliche Anzeichen gewisser Vorgänge entnehmen lassen.

Der bedeutendste Mann aus Demokrit's Schule ist Metrodorus aus Chios, der entweder ihn selbst oder seinen Schüler Nessus zum Lehrer hatte. In den Grundzügen seiner Lehre mit Demokrit einverstanden, wich er doch in Einzelheiten der Naturerklärung an manchen Punkten von ihm ab, und zog aus seinem Sensualismus skeptische Folgerungen, mit denen er aber doch nicht beabsichtigt haben kann, die Möglichkeit des Wissens grundsätzlich zu leugnen. Ein Schüler Metrodor's oder seines Schülers Diogenes ist Anaxarchus ὁ Εὐδαιμονικὸς, der Begleiter Alexanders, in seinem Tod würdiger, als in seinem Leben. Mit Metrodor hängt vielleicht auch Nausiphanes zusammen, der Epikur in Demokrit's Lehre einführte, der aber auch den Skeptiker Pyrrho gehört haben soll.

§ 25. Anaxagoras.

Anaxagoras aus Klazomenä, nach Apollodor (b. Diog. II, 7, vermuthlich nach Demetrius Phaler.) Ol. 70, 1 (500 v. Chr.) geboren, widmete sich unter Vernachlässigung seines Vermögens der Wissenschaft, und zeichnete sich namentlich als Mathematiker aus. Ueber seine Lehrer ist nichts bekannt; nur eine müssige Combination ist es, wenn ihn Neuere zum Schüler des Klazomeniers Hermotimus machen wollten,

eines weit älteren sagenhaften Wundermannes, in dessen Legende schon frühe (nach Arist. Metaph. 984 b 18) seine Lehre vom Nus hineingedeutet worden war. In Athen, wohin er (nach Diog. II, 7 um 464/2) übersiedelte, kam er mit Perikles in nahe Verbindung; durch Gegner dieses Staatsmanns wegen Leugnung der Staatsgötter verklagt, musste er Athen (434/3 v. Chr.) verlassen. Er gieng nach Lampsakus, wo er 428 v. Chr. starb (Apollodor b. Diog. II, 7). Von seiner Schrift *π. φύσεως*, bei deren Abfassung er bereits mit der Lehre des Empedokles und Leucippus bekannt gewesen zu sein scheint, haben sich wichtige Bruchstücke[1]) erhalten.

Anaxagoras ist nun mit jenen darüber einig, dass ein Entstehen und Vergehen im strengen Sinn undenkbar sei, alles Entstehen daher nur in der Verbindung, alles Vergehen in der Trennung schon vorhandener Stoffe bestehe[2]). Aber schon die Bewegung, durch welche die Verbindung und Trennung der Stoffe herbeigeführt wird, weiss er sich aus dem Stoff als solchem nicht zu erklären (das Leere, das ihm Leucippus hiefür beigefügt hatte, bestritt er); noch weniger aber die wohlgeordnete Bewegung, die ein so schönes und zweckvolles Ganzes, wie die Welt, hervorgebracht hat. Diese kann nur das Werk eines Wesens sein, dessen Wissen und dessen Macht sich über alles erstreckt, das Werk eines denkenden, vernünftigen und dabei allmächtigen Wesens, des Geistes oder des N u s; und diese Macht und Vernünftigkeit kann dem Nus nur dann zukommen, wenn er mit keinem anderen vermischt, und daher auch durch kein anderes gehemmt ist. Den leitenden Gedanken des Anaxagoras bildet daher der Begriff des Geistes in seinem Unterschied vom

[1]) Bei Mullach Fragm. I. 243 ff.; erläutert von Schaubach Anaxag. fragmenta 1827. Schorn Anaxag. et Diogenis fragmenta 1829.

[2]) Fr. 17 M. (Simpl. Phys. 163, 20): *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ᾽ ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

Stoffe; und das wesentlichste Merkmal dieses Unterschieds findet er darin, dass der Geist durchaus einfach (ἁπλόος) ist, der Stoff durchaus zusammengesetzt. Jener ist „mit nichts vermischt“, „allein für sich“ (μοῦνος ἐφ᾽ ἑωυτοῦ), „das feinste und reinste von allen Dingen“; womit seine Unkörperlichkeit zwar nicht durchaus adäquat bezeichnet, aber doch unverkennbar gemeint ist, während die Frage nach seiner Persönlichkeit dem Philosophen noch ferne liegt. Und ebenso besteht seine Wirksamkeit wesentlich in der Scheidung des Gemischten, auf die sich auch sein Erkennen als ein Unterscheiden zurückführen liess. Der Stoff dagegen stellt, ehe der Geist auf ihn gewirkt hat, eine Masse dar, in der nichts von dem andern gesondert ist. Da aber alles aus dieser Masse durch blosse Scheidung ihrer Bestandtheile entstehen soll, darf sie nicht als eine gleichartige Masse, auch nicht als eine Mischung so einfacher Urstoffe, wie die empedokleischen Elemente oder die Atome, gedacht werden, aus deren mechanischer Verbindung sich Anax. wohl die von den ihrigen so weit abweichenden Eigenschaften der Dinge nicht zu erklären wusste; sie besteht vielmehr nach Anaxagoras aus einem Gemenge zahlloser unentstandener, unvergänglicher und unveränderlicher, unsichtbar kleiner, aber doch nicht untheilbarer Körperchen von eigenartiger Beschaffenheit: Goldtheilchen, Fleischtheilchen, Knochentheilchen u. s. f. Anaxagoras bezeichnet diese seine Urstoffe als σπέρματα oder χρήματα; spätere nennen sie mit halbaristotelischer Terminologie Homöomerieen.

Diesen Voraussetzungen entsprechend begann Anaxagoras seine Kosmogonie mit der Schilderung des Zustandes, in dem alle Stoffe durchaus gemischt waren (Fr. 1: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν). Ihre Scheidung bewirkte der Geist dadurch, dass er zunächst an einem Punkt eine Wirbelbewegung hervorbrachte, die von hier aus sich ausbreitend immer mehr Theile der unendlichen Masse in sich hereinzog und noch weitere hereinziehen wird. Dass Anaxagoras den Geist noch in andere Stadien des Weltbildungsprocesses ein-

greifen liess, wird nicht berichtet; vielmehr machen ihm PLATO (Phädo 97 B ff.) und ARISTOTELES (Metaph. I, 4. 985 a 18. c. 7. 988 b 6) übereinstimmend den Vorwurf, er habe sein neuentdecktes Princip nicht für eine teleologische Naturerklärung zu verwenden gewusst, und beschränke sich ebenso, wie seine Vorgänger, auf die blind wirkenden materiellen Ursachen. Durch die Wirbelbewegung (von welcher die Weltbildung herzuleiten Anax. vielleicht durch Leucippus veranlasst war) sonderten sich die von ihr ergriffenen Stoffe zunächst in zwei Massen, von denen die eine das warme, trockene, lichte und dünne umfasste, die andere das kalte, feuchte, dunkle und dichte: den Aether und die Luft (oder genauer: den Dunst, Nebel, ἀήρ). Mit der Dauer der Bewegung schritt die Sonderung der Stoffe fort; aber doch kommt sie nie zu Ende; es sind vielmehr in allem Theile von allem, und nur desshalb ist es möglich, dass durch Hervortreten derselben ein Ding sich verändert: wenn der Schnee nicht schwarz wäre (d. h. wenn nicht neben dem hellen auch dunkles in ihm wäre), könnte es auch das Wasser nicht sein, in das er sich verwandelt. Das dünne und warme wurde durch die Wirbelbewegung nach dem Umkreis geführt, das dichte und feuchte in die Mitte. Das letztere bildete die Erde, die sich Anaxagoras mit den älteren Joniern als flache Platte von der Luft getragen dachte; aus Steinmassen, welche durch die Gewalt des Umschwungs von der Erde losgerissen und in den Aether geschleudert wurden, und welche in diesem zum Glühen kamen, bestehen die Gestirne. Diese bewegten sich anfangs horizontal um die Erdscheibe; erst seit sich diese mit ihrer südlichen Hälfte abwärts geneigt hat, schneiden sich ihre Bahnen mit der Ebene der Erdoberfläche. Den Mond dachte sich Anaxagoras der Erde ähnlich und bewohnt; die Sonne, um ein vielfaches grösser als der Peloponnes, sollte ausser ihm auch allen andern Sternen den grösseren Theil ihres Lichts spenden. Durch die Wärme der Sonne wurde die Erde, welche anfangs in schlammartigem Zustande war, mit der Zeit getrocknet.

Aus dem Erdschlamm, den die in der Luft und dem Aether enthaltenen Keime befruchteten, giengen die lebenden Wesen hervor. Was sie belebt, ist der Geist, und dieser ist in allen, mit Einschluss der Pflanzen, derselbe, aber er ist ihnen in verschiedenem Mass mitgetheilt. Im Menschen ist auch die sinnliche Wahrnehmung Sache des Geistes; aber sie ist durch die Sinneswerkzeuge vermittelt (in denen sie nicht durch das gleichartige, sondern durch das entgegengesetzte hervorgerufen wird) und desshalb unzureichend: wahre Erkenntniss gewährt nur die Vernunft. Wie ungetheilt Anaxagoras selbst der Forschung lebte, spricht sich in einigen seiner Apophthegmen aus; ebenso lassen uns weitere Aeusserungen, die von ihm erzählt werden, eine edle und ernste Auffassung des Lebens erkennen; dass er sich in wissenschaftlicher Weise mit der Ethik beschäftigte, ist nicht überliefert. Ebensowenig ist ein religionsphilosophischer Satz von ihm bekannt; persönlich steht er der Volksreligion in voller wissenschaftlicher Freiheit gegenüber, und vermeintliche Wunder, wie den Meteorstein von Aegospotomos, suchte er natürlich zu erklären.

Von den Schülern des Anaxagoras, denen auch Euripides beigezählt wird, kennen wir Metrodorus aus Lampsakus nur durch seine geschmacklose allegorische Deutung der homerischen Mythologie. Etwas mehr wissen wir von Archelaos aus Athen, dem angeblichen Lehrer des Sokrates. Im übrigen mit Anaxagoras einverstanden, näherte sich dieser Physiker doch dadurch Anaximenes und Diogenes, dass er das anfängliche Gemenge der Urstoffe Luft nannte, dieser den Geist beigemischt sein liess, die Scheidung der Stoffe als Verdünnung und Verdichtung, und die ersten auf diese Weise auseinandergetretenen Massen als das Warme und das Kalte bezeichnete. Die Angabe (Diog. II, 16), er habe den Unterschied des Guten und Schlechten blos vom Herkommen abgeleitet, scheint auf einem Missverständniss zu beruhen. Dass er von Aristoteles nie genannt wird, spricht gegen seine wissenschaftliche Bedeutung.

III. Die Sophisten.

§ 26. Entstehung und Eigenthümlichkeit der Sophistik.

Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts begannen unter den Griechen Ansichten hervorzutreten, deren Verbreitung nach einigen Jahrzehenden in der Denkweise der gebildeten Kreise und in der Richtung des wissenschaftlichen Lebens eine eingreifende Veränderung herbeiführte. Schon der Widerstreit der philosophischen Theorieen und die Kühnheit, mit der sie der gewöhnlichen Vorstellungsweise entgegentraten, war geeignet, gegen diese Versuche einer wissenschaftlichen Welterklärung Misstrauen zu erregen. Wenn ferner ein Parmenides und Heraklit, ein Empedokles und Demokrit die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniss bestritten hatten, so konnten sich hieran allgemeinere Zweifel an der Erkenntnissfähigkeit des Menschen um so leichter anschliessen, da diesen Philosophen ihr Materialismus nicht die Mittel gewährte, und da selbst ein Anaxagoras seine Lehre vom Nus nicht dazu benützte, die höhere Wahrheit des vernünftigen Erkennens wissenschaftlich zu rechtfertigen. Noch unaufhaltsamer drängte aber die allgemeine Entwicklung des griechischen Volkslebens zu einer veränderten Richtung der wissenschaftlichen Thätigkeit hin. Je höher und rascher seit den Perserkriegen in ganz Hellas und vor allem in Athen, dem Mittelpunkt seines geistigen und politischen Lebens, die allgemeine Bildung stieg, um so lebhafter machte sich bei denen, welche sich auszeichnen wollten, das Bedürfniss einer besonderen Vorbildung für die politische Thätigkeit fühlbar; je vollständiger die siegreiche Demokratie mit der Zeit alle Schranken beseitigte, welche Herkommen und Gesetz früher dem Belieben des selbstherrlichen Volkes gezogen hatten, und je glänzendere Aussichten sich ebendamit jedem eröffneten, der dieses Volk für sich zu gewinnen

wusste, um so werthvoller und unentbehrlicher musste ein Unterricht erscheinen, durch den man zum Redner und Volksführer befähigt wurde. Diesem Bedürfniss kamen nun jene Männer entgegen, welche von ihren Zeitgenossen als Weise oder Sophisten (σοφοὶ, σοφισταὶ) bezeichnet wurden und sich selbst als solche ankündigten: sie boten ihren Unterricht, in der Regel von Stadt zu Stadt wandernd, allen Lernbegierigen an, und verlangten für denselben eine verhältnissmässig hohe Bezahlung; was ihnen sachlich nicht zu verübeln ist, aber bis dahin nicht gebräuchlich war. Dieser Unterricht konnte nun an sich alle möglichen Kenntnisse und Fertigkeiten umfassen, und so finden wir auch, dass von Männern, die den Sophisten beigezählt werden, und auch von einigen der bedeutendsten unter ihnen, selbst ganz mechanische Künste gelehrt wurden. Aber den Hauptgegenstand der sophistischen Lehrthätigkeit bildete die Vorbereitung für's praktische Leben, und als Sophisten im engeren Sinn pflegt man seit Plato diejenigen zu bezeichnen, welche als berufsmässige Lehrer der „Tugend" (dieses Wort in der umfassenden Bedeutung der griechischen ἀρετὴ genommen) auftraten, ihre Schüler zum Handeln und Reden geschickt (δεινοὺς πράττειν καὶ λέγειν) zu machen, sie zur Leitung des Hauswesens und des Gemeinwesens zu befähigen versprachen. Diese Beschränkung auf die praktischen Aufgaben gründet sich nun bei ihnen allen auf die Ueberzeugung, welche von den hervorragendsten Sophisten in der Form skeptischer Theorieen ausgesprochen, von den meisten durch ihre Eristik bethätigt wurde, dass eine objektiv wahre Erkenntniss unmöglich sei, unser Wissen über subjektive Erscheinungen nicht hinausgehe. Diese Ansicht musste dann aber ihrerseits wieder auf die Ethik zurückwirken und nachgerade dazu führen, dass die in den Fehden und Parteikämpfen der Zeit grossgezogene Auflehnung gegen Gesetz, Sitte und Recht in sophistischen Theorieen eine scheinbare Rechtfertigung fand. Die sogenannten Sophisten erscheinen so als die hervortretendsten Wortführer und

Vermittler der griechischen Aufklärung im 5. Jahrhundert, und sie theilen alle Vorzüge und alle Schwächen dieser Stellung. Im Gegensatz zu der herkömmlichen, von Plato's Auffassung beherrschten Verurtheilung der Sophisten haben HEGEL, K. Fr. HERMANN, G. GROTE u. a. ihre geschichtliche Bedeutung an's Licht gestellt; der letztgenannte hat aber darüber das oberflächliche, ungesunde und gefährliche verkannt, das sich bei ihnen von Anfang an mit dem berechtigten und werthvollen verband und im weiteren Verlauf immer stärker zum Vorschein kam.

§ 27. Die bekannteren sophistischen Lehrer.

Der erste, der sich einen Sophisten nannte und als Tugendlehrer (*παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος*) öffentlich auftrat, war nach PLATO (Prot. 316 D f. 349 A) Protagoras aus Abdera. Um 480 v. Chr. (oder etwas früher) geboren, widmete er sich 40 Jahre lang, ganz Hellas durchwandernd, mit glänzendem Erfolge seiner Lehrthätigkeit, hielt sich wiederholt, auch von Perikles geschätzt, in Athen auf, wurde hier aber schliesslich des Atheismus angeklagt, musste Athen verlassen, und ertrank in seinem 70. Jahr auf der Ueberfahrt nach Sicilien. Von seinen Schriften sind nur wenige Bruchstücke übrig. Gleichzeitig wirkte der Leontiner Gorgias (490—480 v. Chr. geb.) zuerst in Sicilien, seit 427 auch in Athen und anderen mittelgriechischen Städten als Lehrer; später liess er sich in dem thessalischen Larissa nieder, wo er mehr als hundert Jahre alt starb. Seinen Unterricht wollte er in seiner späteren Zeit auf die Rhetorik beschränken; indessen kennen wir von ihm auch ethische Bestimmungen und skeptische Ausführungen, denen er (wahrscheinlich in jüngeren Jahren) eine eigene Schrift gewidmet hatte; auch mit Empedokles war er aber eine Zeit lang in Verbindung gestanden und hatte ihn sich nicht blos als Redner zum Vorbild gewählt, sondern sich, wie es scheint, auch seiner Physik angeschlossen. Etwas

jünger als Protagoras und Gorgias sind die beiden Zeitgenossen des Sokrates: Prodikus aus Julis auf Keos, welcher sich in dem nahen Athen bedeutenden Ansehens erfreute, und Hippias aus Elis, der in Vorträgen und Schriften seine mathematischen, physikalischen, historischen und technischen Kenntnisse, wie ihm vorgeworfen wird, mit ruhmrediger Oberflächlichkeit auskramte; gleichzeitig scheint der nach Sext. Math. VII, 53 von Demokrit erwähnte Xeniades aus Korinth gelebt zu haben. Von den übrigen Sophisten sind die bekanntesten: Thrasymachus aus Chalcedon, der sich als Rhetor hervorthat, dessen Charakter aber von Plato ungünstig geschildert wird; die Gebrüder Euthydemus und Dionysodorus aus Chios, die komischen Helden des platonischen Euthydem; der Rhetor, Tugendlehrer und Dichter Euenus aus Paros; der gleichzeitige Antiphon; die Rhetoren aus Gorgias' Schule: Polus, Lykophron, Protarchus, Alcidamas. Kritias, der Führer der Dreissig, ist ebenso, wie der Kallikles des platonischen Gorgias, zwar kein Sophist im technischen Sinn, aber ein Sophistenschüler.

§ 28. Die sophistische Skepsis und Eristik.

Schon Protagoras sprach die veränderte Stellung des Denkens zu seinem Gegenstand in dem Satz aus: „aller Dinge Mass sei der Mensch, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist“ [1]; d. h. es sei für jeden wahr und wirklich, was ihm so erscheint, es gebe aber ebendesshalb nur eine subjektive und relative, aber keine objektive und allgemeingültige Wahrheit. Zur Begründung dieses Satzes berief er sich (nach Plato Theät. 152 B. E. 166 C. 179 D. Sext. Pyrrh. I, 216 f.), im Anschluss an die Lehre Heraklit's über den Fluss aller Dinge und Leucipp's

[1]) Fr. 1 Mull. (Fragm. phil. II, 130) bei Plato Theät. 152 A. 160 C u. ö. Sext. Math. VII, 60. Diog. IX, 54 u. a.: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι. Ueber den Sinn dieses Satzes: Phil. d. Gr. I^5, 1095 ff.

über die Subjektivität der Wahrnehmungen, darauf, dass wegen der fortwährenden Veränderung der äusseren Eindrücke und der wahrnehmenden Subjekte die Dinge verschiedenen Personen und in verschiedenen Zuständen verschieden erscheinen, dass ihnen daher von den Eigenschaften, die wir an ihnen zu bemerken glauben, die einen so wenig beigelegt werden können, als die andern[1]). Gorgias umgekehrt nahm sich in seiner Schrift „über das Nichtseiende oder die Natur" [2]) nicht allein Zeno's dialektisches Verfahren zum Vorbild, sondern er benützte auch Sätze des Zeno und Melissus, um nicht ohne Scharfsinn zu beweisen, dass 1) nichts sei, 2) das Seiende für uns unerkennbar wäre, und 3) das Erkannte sich Anderen nicht mittheilen liesse. In der Schule des Gorgias begegnet uns (vgl. auch S. 102) die Lehre, man dürfe keinem Subjekt ein Prädikat beilegen, weil Eines nicht Vieles sein könne. Der Satz des Protagoras liegt sowohl der Behauptung des Xeniades zu Grunde, dass alle Meinungen der Menschen falsch seien, als der scheinbar entgegengesetzten des Euthydemus: es komme allem alles jederzeit und zugleich zu. Wenn ferner der letztere aus eleatischen Voraussetzungen folgert, man könne nichtseiendes, und somit auch falsches, weder sagen noch denken, so kommt das gleiche nebst dem verwandten Satz, dass man sich nicht widersprechen könne, auch bei Protagoras und seinen Anhängern vor. Noch deutlicher aber als diese skeptischen Theorieen zeigt das thatsächliche Verhalten der meisten Sophisten, wie tief der Verzicht auf ein objektives Wissen in dem ganzen Charakter dieser Denkweise begründet war. Selbständige Untersuchungen aus dem physikalischen Theil der Philosophie sind von keinem der Sophisten bekannt, wenn auch einzelne Annahmen der Physiker gelegenheitlich benützt wurden, und ein Hippias seinen

[1]) Plut. adv. Col. 4, 2: Demokrit bestritt den Satz des Prot.: *μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον.*

[2]) Deren Inhalt wir durch Sextus Math. VII, 65—87. Ps. Arist. De Melisso c. 5 f. vgl. Isokr. Hel. 2 f. kennen.

Unterricht, ein Antiphon seine Schriftstellerei, auch auf Mathematik und Naturwissenschaft ausdehnte. Um so geläufiger ist ihnen dagegen jene Streitkunst oder Eristik, welche nicht in der Gewinnung einer wissenschaftlichen Ueberzeugung, sondern lediglich in der Widerlegung oder Verwirrung der Mitunterredner ihr Ziel und ihren Triumph sucht. „Eristiker" und „Sophist" gelten einem Plato, Aristoteles, Isokrates fast als gleichbedeutende Begriffe. Schon Protagoras behauptete, man könne jeden Satz mit gleich guten Gründen beweisen und widerlegen. Er selbst gab persönlich und in Schriften Anleitung zu dieser Kunst, und sein Landsmann Demokrit klagt (Fr. mor. 145) über die „Zänker und Riemendreher" seiner Zeit. In der Folge finden wir die Theorie und die Praxis derselben in gleich trauriger Verfassung. Jene bestand nach Arist. Top. IX, 33. 183 b 15 darin, dass die Lehrer ihre Schüler die gebräuchlichsten Fangschlüsse auswendig lernen liessen. Diese zeigt uns der platonische Euthydem zur leersten Klopffechterei, ja zur förmlichen Possenreisserei entartet; und diese Darstellung, welche ihren satirischen Charakter nicht verbirgt, blos für ein Zerrbild zu halten, verbietet uns Aristoteles' Abhandlung über die Trugschlüsse (Top. IX), die ihre Beispiele offenbar ebenso, wie die megarische Eristik ihre Vorbilder, ganz überwiegend von den Sophisten der sokratischen Zeit entlehnt hat. Einem Protagoras und Gorgias werden allerdings die Armseligkeiten eines Dionysodor und Euthydem nicht beigelegt; aber dass diese von jenen in gerader Linie abstammen, lässt sich nicht verkennen. Wenn nichtsdestoweniger diese Eristik die meisten in Verlegenheit zu bringen, bei vielen Bewunderung hervorzurufen vermochte, und noch einem Aristoteles ernsthafter Prüfung werth schien, so beweist diess, wie ungeübt das Denken damals im allgemeinen noch war, und welchen Anstoss zu seiner Schulung selbst die Verirrungen geben konnten, die sich schwer vermeiden liessen, als es mit den Bedingungen eines richtigen Verfahrens noch unbekannt seiner Macht sich zum erstenmal in ihrem vollen Umfang bewusst wurde.

§ 29. Die sophistische Ethik und Rhetorik.

Wenn es keine allgemein gültige Wahrheit gibt, kann es auch kein allgemein gültiges Gesetz geben; wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr scheint, muss auch für jeden recht sein, was ihm gutdünkt. Diese Folgerung haben die älteren Sophisten aus ihren Voraussetzungen noch nicht gezogen. Wenn sie als Lehrer der Tugend auftraten, verstanden sie unter der Tugend im wesentlichen das gleiche, was alle darunter zu verstehen pflegten. Wie der „Herakles" und andere moralische Vorträge des Prodikus, so hätten auch die Rathschläge, welche Hippias dem Nestor in den Mund legte, gewiss nicht diesen Beifall gefunden, wenn sie den sittlichen Anschauungen ihrer Zeit widersprochen hätten. Protagoras stellt in dem Mythus bei Plato Prot. 320 C ff., den wir von ihm selbst herzuleiten allen Grund haben, den Sinn für Recht und Pflicht (*δίκη* und *αἰδώς*) als eine Gabe der Götter dar, die allen Menschen verliehen sei, er erkennt also ein natürliches Recht an. Gorgias schilderte die Tugend des Mannes, der Frau, des Kindes, des Sklaven u. s. f. im Sinn der gewöhnlichen Ansicht (Plato Meno 71 D f. Arist. Polit. I, 13. 1260 a 27), der auch Antiphon's moralische Fragmente entsprechen. Aber doch kommen schon bei den Sophisten der ersten Generation einige von den praktischen Consequenzen ihrer Skepsis zum Vorschein. Protagoras erregte mit Recht Anstoss, als er durch das Versprechen, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*), seine Rhetorik gerade von der Seite ihres möglichen Missbrauchs empfahl; und Hippias stellt (Xen. Memor. IV, 4, 14 ff. Plato Prot. 337 C) den Nomos zur Physis in einen Gegensatz, welcher später einen von den leitenden Gedanken der sophistischen Lebenskunst bildet. Einem Thrasymachus, Polus und Kallikles legt Plato die Ansicht in den Mund, deren weite Verbreitung in den sophistischen Kreisen auch Aristoteles (Top. IX, 12. 173 a 7) bestätigt: das natürliche Recht sei

lediglich das Recht des Stärkeren, alle positiven Gesetze willkürliche Satzungen, welche die jeweiligen Machthaber in ihrem eigenen Interesse aufstellen; wenn die Gerechtigkeit allgemein gelobt werde, rühre diess nur daher, dass die Masse der Menschen sie für sich vortheilhaft finde, wer dagegen die Kraft in sich fühle, sich über die Gesetze hinwegzusetzen, der habe dazu auch das Recht. Hippias bezweifelt die Naturwidrigkeit der Ehe zwischen Eltern und Kindern; Lobredner der Weibergemeinschaft scheint es in sophistischen Kreisen schon im 5. Jahrhundert gegeben zu haben. Dass aber allerdings die Unterscheidung von Gesetz und Natur auch zur Befreiung von nationalen Vorurtheilen benützt werden konnte, zeigen die auf sie gegründeten Angriffe gegen die Naturgemässheit der Sklaverei, deren Arist. Pol. I, 3. 6 erwähnt.

Zu den menschlichen Satzungen gehört nun auch der Götterglaube und die Götterverehrung, wie diess schon die Verschiedenheit der Religionen zu beweisen schien. „Von den Göttern," schrieb Protagoras, „habe ich nichts zu sagen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind." Prodikus sah in den Göttern Personifikationen der Himmelskörper, der Elemente, der Früchte der Erde, überhaupt der für den Menschen nützlichen Dinge. In dem „Sisyphus" des Kritias wurde der Götterglaube als die Erfindung eines Politikers dargestellt, der durch denselben von Verbrechen abschrecken wollte.

Je vollständiger sich aber der menschliche Wille von den Schranken befreite, die Glaube, Herkommen und Gesetz ihm bis dahin gezogen hatten, um so höher stieg der Werth der Mittel, durch welche man diesen allmächtigen Willen selbst für sich gewinnen und sich unterthan machen konnte; und diese alle fassten sich für die Sophisten in der Kunst der Rede zusammen, deren Macht unter den damaligen Verhältnissen ja wirklich eine ganz ausserordentliche war, und von solchen, die ihr ihren ganzen Einfluss zu verdanken hatten, nun vollends überschätzt wurde. So ist denn auch von der grossen Mehrzahl der Sophisten ausdrücklich über-

liefert, dass sie als Lehrer der Beredsamkeit auftraten, Anleitungen zu derselben verfassten, Musterreden vortrugen und schrieben, und von ihren Schülern sogar auswendig lernen liessen. Der ganze Charakter des sophistischen Unterrichts brachte es mit sich, dass dabei auf die technischen Mittel der Sprache und der Darstellung ein grösseres Gewicht gelegt wurde, als auf die logische und sachliche Richtigkeit des Inhalts. Die Reden der Sophisten waren Schaustücke, die in erster Reihe durch eine geschickte Wahl ihres Thema, durch überraschende Wendungen, Fülle des Ausdrucks, gewählte, zierliche und blühende Sprache zu gefallen suchten. Gorgias vor allem verdankte diesen Eigenschaften den glänzenden Erfolg seiner Reden, die einem gereifteren Geschmack freilich, auch schon im Alterthum, vielfach geziert und frostig erschienen. Doch haben manche von diesen sophistischen Rhetoren, wie namentlich Thrasymachus, um die Ausbildung der Redekunst und ihrer Technik sich wirkliche Verdienste erworben; und von ihnen sind auch die ersten sprachwissenschaftlichen Untersuchungen ausgegangen. Protagoras unterschied, wohl zuerst, die drei Geschlechter der Hauptwörter, die Zeiten der Zeitwörter und die Arten der Sätze; Hippias gab Regeln über Silbenmass und Wohlklang; und Prodikus hat durch jene Unterscheidung sinnverwandter Wörter, der er freilich einen übermässigen Werth beilegte, zu lexikalischen Untersuchungen und zur Ausbildung einer wissenschaftlichen Terminologie einen Anstoss gegeben.

Zweite Periode.

Sokrates, Plato, Aristoteles.

§ 30. Einleitung.

Die Aufklärung der sophistischen Periode musste in doppelter Beziehung auf das wissenschaftliche Leben zurückwirken. Einerseits hatte das Denken im Gefühl seiner Macht allen Auktoritäten den Gehorsam gekündigt; es hatte sich ihm in den erkenntnisstheoretischen und ethischen Fragen ein neues, bis dahin erst beiläufig berührtes Untersuchungsgebiet eröffnet, und es hatte durch die sophistische Dialektik eine vielseitige Uebung gewonnen. Andererseits hatten aber die eigenen Erörterungen der Sophisten nur dazu geführt, auf eine wissenschaftliche Begründung der Ethik eben so vollständig zu verzichten, wie auf eine wissenschaftliche Weltkenntniss, mit dem Glauben an das menschliche Erkenntnissvermögen auch das Streben nach Erkenntniss der Wahrheit aufzugeben; und da sie nun mit der unbedingten Geltung der menschlichen und göttlichen Gesetze die bisherige Grundlage der sittlichen Ueberzeugungen gleichfalls aufgegeben hatten, drohte mit dem wissenschaftlichen auch das sittliche und staatliche Leben des griechischen Volkes seinen Halt zu verlieren. In Wahrheit war diess nun freilich noch nicht zu befürchten. Gerade die sittlichen und die religiösen Anschauungen dieses Volkes hatten seit dem Anfang des 5. Jahr-

hunderts durch die Dichter und Schriftsteller dieser Zeit eine solche Läuterung und Bereicherung erfahren, die Fragen, welche für das menschliche Leben von der höchsten Wichtigkeit sind, waren so vielseitig, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, erörtert worden, dass es nur einer tieferen Besinnung des griechischen Geistes über sich selbst und seinen thatsächlich gewonnenen Inhalt bedurfte, um zu einer neuen und haltbareren Begründung der sittlichen Thätigkeit zu gelangen. Aber diese Selbstbesinnung konnte nur das Werk einer Wissenschaft sein, welche von den Zweifeln nicht getroffen wurde, die das Vertrauen auf die bisherige Wissenschaft zerstört hatten; welche im Gegensatz zu dem Dogmatismus der letzteren von festen Grundsätzen über die Aufgabe und die Bedingungen des Erkennens ausgieng, im Gegensatz zu dem Sensualismus, von dem sich die Physiker nicht wirklich zu befreien vermocht hatten, das über die unmittelbare Wahrnehmung hinausgehende, nur im Denken erfassbare Wesen der Dinge als den eigentlichen Gegenstand des Wissens erkannte. Diese neue Form des wissenschaftlichen Lebens hat Sokrates durch die Forderung des begrifflichen Erkennens, die Anleitung zur dialektischen Begriffsbildung und die Anwendung dieses Verfahrens auf die ethischen und die mit ihnen zusammenhängenden religiösen Fragen begründet. In den kleineren sokratischen Schulen wurden einzelne Elemente seiner Philosophie einseitig festgehalten und ebenso einseitig mit älteren Lehren verknüpft. Mit tieferem und umfassenderem Verständniss führte Plato das Werk seines Lehrers fort. Indem er die sokratische Begriffsphilosophie, durch alle verwandten Elemente der vorsokratischen Lehren ergänzt, zu ihren metaphysischen Consequenzen entwickelte und alle Dinge aus diesem Standpunkt betrachtete, schuf er ein grossartiges System von idealistischer Haltung, dessen Schwerpunkt einerseits in der Anschauung der Ideen, andererseits in den Untersuchungen über das Wesen und die Aufgabe des Menschen lag. Aristoteles ergänzte dasselbe durch die eindringendste Naturforschung; er bestritt die dua-

listische Schroffheit des platonischen Idealismus; aber an seinen Grundgedanken hielt auch er fest, und gerade indem er sie so weit umbildete, dass sie geeignet erschienen, die Gesammtheit des Wirklichen in sich aufzunehmen, brachte er die sokratische Begriffsphilosophie zu ihrer höchsten wissenschaftlichen Vollendung.

I. Sokrates.

§ 31. Sein Leben und seine Persönlichkeit.

Sokrates war (angeblich am 6. Thargelion) 470 v. Chr. oder spätestens in den ersten Monaten des folgenden Jahres geboren[1]). Sein Vater Sophroniskus war Bildhauer, seine Mutter Phänarete Hebamme. Seine Jugendbildung scheint nicht über das landesübliche Mass hinausgegangen zu sein; Anaxagoras wird ihm nur von Späteren, auch Archelaos noch nicht von seinem Zeitgenossen, dem Dichter Ion, sondern erst von Aristoxenus, zum Lehrer gegeben (Diog. II, 19. 23. 45 u. a.); gegen beide Annahmen spricht das vollkommene Schweigen Plato's und Xenophon's, und die Aeusserungen, welche jener Phädo 97 B. Krito 52 B, dieser Mem. IV, 7, 6 f. Symp. I, 1, 5 ihm in den Mund legt. Wenn er daher seine Kenntnisse später auch aus Büchern zu erweitern bemüht war, mit Sophisten verkehrte und einzelne ihrer Vorträge besuchte, so hatte er doch für seine Philosophie nächst seinem eigenen Nachdenken den Bildungsmitteln, welche das damalige Athen jedem darbot, und dem Umgang mit bedeutenden Männern und Frauen mehr zu verdanken, als der direkten wissenschaftlichen Belehrung. Die Kunst seines Vaters scheint er erlernt zu haben; aber

[1]) Wie diess aus den Angaben, einerseits über die Zeit seines Todes und seiner Verurtheilung (b. Diog. II, 44. Diodor XIV, 37. Xenoph. Memor. IV, 8, 2. Plato Phädo 59 D), andererseits über sein damaliges Alter (Plato Apol. 17 D. Krito 52 E) hervorgeht.

seinen höheren Beruf liess ihn die Stimme seines Innern, die ihm selbst als göttliche Stimme erschien (PLATO Apol. 33 C), und die später vom delphischen Orakel bestätigt wurde, in der bildenden Einwirkung auf andere erkennen: Aristophanes zeigt ihn schon 424 v. Chr., Plato vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges in dieser Thätigkeit, der er sich bis zu seinem Ende unter den ärmlichsten Verhältnissen, an der Seite einer Xanthippe, mit vollendeter Selbstentäusserung ohne jede Belohnung widmete, und von der er sich weder durch die Sorge für seine Familie noch durch die Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten abziehen liess. Ein Muster von Bedürfnisslosigkeit, Sittenreinheit, Rechtschaffenheit und Frömmigkeit, dabei voll ächter Menschenfreundlichkeit, ein liebenswürdiger Gesellschafter, fein und geistreich, von unzerstörbarer Heiterkeit und Gemüthsruhe, war er für Menschen des verschiedensten Standes und Charakters Gegenstand einer begeisterten Verehrung. Ein Sohn seines Volkes erfüllte er nicht allein seine Bürgerpflicht im Frieden wie im Felde unerschrocken und fest auf jede Gefahr hin, sondern er zeigt sich auch in seinem ganzen Wesen und Benehmen, wie in seinen Ansichten, als Grieche und Athener. Zugleich begegnen uns aber in seiner Erscheinung auch Züge, welche schon seinen Zeitgenossen den Eindruck des Seltsamen und Fremdartigen, einer nie dagewesenen „Atopie" machten: einerseits eine Prosa, eine Verstandespedanterie, eine Gleichgültigkeit gegen die äussere Erscheinung, welche zwar mit der Silenengestalt des Philosophen übereinstimmt, aber mit der Empfindlichkeit des attischen Geschmacks auffallend contrastirt; andererseits eine Vertiefung in die eigenen Gedanken, welche zeitweise den Eindruck der Geistesabwesenheit machte, und eine Gewalt der Empfindung, die so weit gieng, dass ihm das unklare Gefühl, welches ihn schon in jüngeren Jahren nicht selten von irgend einem Schritte zurückhielt, geradezu als ein dämonisches Zeichen, ein ihm verliehenes inneres Orakel erschien; wie er ja auch im Traume Weissagungen zu erhalten glaubte. Der letzte Grund aller dieser

Züge liegt aber in der Energie, mit der sich Sokrates von der Aussenwelt auf sich selbst zurückzieht, um sein Interesse ungetheilt den aus der geistigen Natur des Menschen sich ergebenden Aufgaben zuzuwenden. Den gleichen Charakter trägt auch seine Philosophie.

§ 32. Die Philosophie des Sokrates: Quellen, Princip, Methode.

Da Sokrates keine Schriften hinterlassen hat, sind die seiner Schüler, für uns die xenophontischen und platonischen, die einzige authentische Quelle zur Kenntniss seiner Lehre. Von den Späteren kann nur Aristoteles in Betracht kommen, der jedoch nichts berichtet, was sich nicht bei Plato oder Xenophon fände. Nun liefern aber diese beiden ein wesentlich verschiedenes Bild der sokratischen Philosophie; und wenn Plato seinem Lehrer seine eigenen Ansichten ohne Abzug in den Mund legt, so fragt es sich bei dem unphilosophischen Xenophon, ob er uns in seinen, zunächst einem apologetischen Zweck dienenden Denkwürdigkeiten auch nur die sokratischen unverkürzt und ihrem wahren Sinne nach wiedergibt, und ob er die Aufgabe der geschichtlichen Berichterstattung strenge genug gefasst hat, um nicht ebenfalls manches Eigene in die sokratischen Reden einzumischen. Ist aber dieses Bedenken auch nicht ohne Grund, so berechtigt es uns doch nicht, die Treue der xenophontischen Darstellung in dem Masse zu verdächtigen, wie diess von Dissen[1]) und Schleiermacher[2]) geschehen ist. Es zeigt sich vielmehr, dass Xenophon's Angaben mit denjenigen Aussagen Plato's, welche ein geschichtliches Gepräge tragen, in allem wesentlichen übereinkommen, und dass sich aus seinen Berichten

[1]) De philosophia morali in Xenoph. de Socr. comment. tradita. Gött. 1812. (D.s Kl. Schriften S. 57 ff.)

[2]) Ueber den Werth des Sokr. als Philosophen (1818). Werke III, 2, 293 ff.

über die Lehre und Lehrweise des Sokrates, wenn man mit Hülfe des Plato und Aristoteles in die philosophische Bedeutung dieser Lehre eindringt, ein in sich einstimmiges und der geschichtlichen Stellung und Bedeutung des Philosophen entsprechendes Bild ergibt. Sokrates legt, ebenso wie die Sophisten, der naturwissenschaftlichen Forschung keinen Werth bei und will die Philosophie auf die Fragen beschränkt wissen, die das Wohl des Menschen betreffen. Er verlangt mit ihnen, dass sich jeder unabhängig von Herkommen und Ueberlieferung seine Ueberzeugung durch eigenes Nachdenken frei bilde. Aber wenn jene eine objektive Wahrheit und allgemein gültige Gesetze leugneten, ist er umgekehrt überzeugt, dass der Werth unserer Vorstellungen, die Berechtigung unseres Thuns, ganz und gar von ihrer Uebereinstimmung mit dem abhänge, was an sich selbst wahr und recht ist. Will er sich daher auch auf praktische Fragen beschränken, so macht er doch die Richtigkeit des Handelns selbst von der des Denkens abhängig: sein leitender Gedanke ist die Reform des sittlichen Lebens durch wahres Wissen; das Erkennen soll dem Handeln nicht dienen, sondern es beherrschen und ihm seine Ziele bestimmen, und das Bedürfniss des Erkennens ist in dem Philosophen so stark, dass er auch nach Xenophon's Darstellung die selbstgezogene Grenze fortwährend überschreitet. Die Grundfrage ist daher für Sokrates die Frage nach den Bedingungen des Wissens; und diese Frage beantwortet er mit dem Satze: dass man über keinen Gegenstand etwas aussagen könne, so lange man nicht seinen Begriff, sein allgemeines, sich gleichbleibendes Wesen kennt, dass daher alles Wissen von der Feststellung der Begriffe ausgehen müsse. Hieraus ergibt sich nun für den Philosophen die Forderung, zunächst seine eigenen Vorstellungen darauf zu untersuchen, ob sie dieser Idee des Wissens entsprechen, die Forderung jener Selbstprüfung und Selbsterkenntniss, die nach ihm der Anfang alles wahren Wissens und die Bedingung alles richtigen Handelns ist. Weil ihm aber jene neue Idee des Wissens zwar als Forde-

rung aufgegangen, aber noch nicht in einem wissenschaftlichen System verwirklicht ist, kann seine Selbstprüfung nur mit dem Bekenntniss seines Nichtwissens endigen. Allein der Glaube an die Möglichkeit und die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Wissens ist in ihm viel zu kräftig, um ihn beim Bewusstsein des Nichtwissens stehen bleiben zu lassen. Aus demselben geht vielmehr nur um so energischer das Suchen des Wissens hervor; und dieses nimmt hier die Form an, dass sich der Philosoph an andere wendet, um sich das Wissen, das ihm selbst fehlt, mit ihrer Hülfe zu erwerben, die Form des gemeinsamen, dialogischen Forschens. Sofern nun diese andern schon ein Wissen irgend einer Art zu besitzen glauben, hat er zu untersuchen, wie es mit diesem vermeintlichen Wissen bestellt ist, seine Thätigkeit besteht in der Menschenprüfung, dem *ἐξετάζειν ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους*, worin er in der platonischen Apologie (28 E. 38 A), der Mäeutik, worin er im Theätet (149 ff.) seinen Beruf sieht; da aber den von ihm geprüften selbst die wahre Idee des Wissens abgeht, kann die Prüfung nur zu dem Nachweis ihrer Unwissenheit führen, und es erscheint als blosse Ironie, dass sich Sokrates von ihnen Belehrung erbat. Sofern ihn andererseits die Mitunterredner beim Suchen des Wissens zu begleiten, sich auf dem von ihm entdeckten Weg seiner Führung zu überlassen versprechen, wie diess vorzugsweise bei der Jugend der Fall ist, sind sie für ihn der Gegenstand jener Zuneigung, welche jeden von seiner Natur zum Lehrer und Erzieher bestimmten Mann zu denen hinzieht, die seiner Einwirkung Empfänglichkeit entgegenbringen: der Philosoph ist (nach griechischer Anschauung) Erotiker, aber sein Eros gilt nicht der Schönheit des Leibes, sondern der der Seele. Den Mittelpunkt der Untersuchungen, die Sokrates mit seinen Freunden anstellt, bildet immer die Bestimmung der Begriffe, und der Weg, auf dem diese gesucht wird, ist das dialektisch-induktive Verfahren [1]. Ihren Ausgangspunkt nimmt diese In-

[1]) Arist. Metaph. XIII, 4. 1078 b 27: *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀπο-*

duktion nicht von einer genauen und erschöpfenden Beobachtung, sondern von den bekanntesten Erfahrungen aus dem täglichen Leben, den allgemein anerkannten Sätzen; aber indem der Philosoph jeden Gegenstand von allen Seiten betrachtet, jede Bestimmung an den entgegenstehenden Instanzen prüft, immer neue Fälle herbeibringt, nöthigt er das Denken, solche Begriffe zu bilden, die sich mit dem ganzen Thatbestand decken und alle wesentlichen Merkmale des Objekts in widerspruchsloser Weise verknüpfen. In den Begriffen liegt für Sokrates der Masstab der Wahrheit[1]; und so verschieden die Wendungen sind, deren er sich bald zur Widerlegung fremder Meinungen, bald zum Erweis seiner eigenen Ansichten bedient, so führen sie doch immer darauf zurück, dass von jedem Ding nur das ausgesagt werden soll, was seinem richtig gefassten Begriff entspricht. Eine logische oder methodologische Theorie hat aber Sokrates, abgesehen von dem allgemeinen Princip des begrifflichen Wissens, nicht aufgestellt.

§ 33. Der Inhalt der sokratischen Lehre.

Im Gegensatz zu den Physikern wollte sich Sokrates auf ethische Untersuchungen beschränken; denn nur diese haben für den Menschen einen Werth und nur ihnen sei sein Erkenntnissvermögen gewachsen; die naturphilosophische Spekulation dagegen sei nicht blos unfruchtbar, sondern auch aussichtslos, ja vermessen, wie diess die Uneinigkeit ihrer Wortführer und die offenbaren Ungereimtheiten beweisen, zu denen sie selbst einen Anaxagoras geführt habe (Xen. Mem. I, 1, 11 ff. IV, 7, 6). Dieser Angabe mit Schleier-

δοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Ebd. I, 6. 987 b 1. part. an. I, 1. 642 a 28 u. a. St.

[1]) Xenoph. Mem. IV, 6, 13: *εἰ δέ τις αὐτῷ περί του ἀντιλέγοι . . . ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν* (die allgemeine Voraussetzung, von der die Entscheidung auszugeheu hat) *ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον.*

MACHER u. a. zu misstrauen, oder sie mit einigen Neueren auf die späteren Jahre des Philosophen zu beschränken, haben wir um so weniger Anlass, da ARISTOTELES (Metaph. I, 6. 987 b 1. XIII, 4. 1078 b 17. part. an. I, 1. 642 a 28) sie bestätigt und Sokrates' ganzes Verhalten damit übereinstimmt; während das Zerrbild in den „Wolken“ nicht das geringste gegen sie beweist. Der leitende Gedanke der sokratischen Ethik liegt nun, der Grundrichtung ihres Urhebers entsprechend, in der Zurückführung der Tugend auf's Wissen. Es ist nach Sokrates nicht blos unmöglich, das Rechte zu thun, wenn man es nicht kennt, sondern auch, es nicht zu thun, wenn man es kennt. Denn da das Gute nichts anderes ist, als das, was dem Handelnden zum Besten dient, jeder aber sein eigenes Wohl wünscht, so ist es, wie Sokrates glaubt, undenkbar, dass jemand etwas anderes thue als das, was er für gut hält: niemand ist freiwillig böse. Um daher die Menschen tugendhaft zu machen, ist nur erforderlich, dass man sie darüber aufklärt, was gut ist: die Tugend entsteht durch Belehrung, und alle Tugenden bestehen in einem Wissen: tapfer ist, wer weiss, wie man sich in Gefahren zu verhalten hat; fromm, wer weiss, was den Göttern, gerecht, wer weiss, was den Menschen gegenüber recht ist u. s. w. Alle Tugenden kommen daher auf eine, auf das Wissen oder die Weisheit, zurück, und auch die sittliche Anlage und Aufgabe ist bei allen Menschen die gleiche. Was nun aber das Gute ist, dessen Kenntniss tugendhaft macht, ist für Sokrates um so schwerer zu sagen, da es seiner Ethik an einem anthropologischen und metaphysischen Unterbau fehlt. Er erklärt daher einerseits (XEN. Mem. IV, 4, 6), gerecht sei, was den Gesetzen des Staates und den ungeschriebenen Gesetzen der Götter entspricht; andererseits aber — und diess ist das gewöhnlichere und consequentere — bemüht er sich, den Grund der sittlichen Gesetze in dem Erfolg der Handlungen, die ihnen entsprechen, in ihrem Nutzen für den Menschen aufzuzeigen. Denn gut ist, wie er sagt (XEN. Mem. III, 8. 9, 4. IV, 6, 8. PLATO Prot. 343 D. 353

C ff. u. a. St. s. o.), was dem Menschen nützlich ist; gut und schön sind daher relative Begriffe: jedes ist gut und schön für das, wofür es nützlich und brauchbar ist. Als unbedingt nützlich und vor allem anderen nöthig bezeichnet nun Sokrates allerdings nicht blos bei PLATO (schon Apol. 29 D f. Krito 47 D f.), sondern auch bei XENOPHON (Mem. I, 6, 9. IV, 8, 6. 2, 9. 5, 6), die Sorge für die Seele und ihre Vervollkommnung; aber seine unsystematische Behandlung der ethischen Fragen erlaubt ihm nicht, diesen Gesichtspunkt streng durchzuführen, und so tritt dieser tiefergehenden Zweckbestimmung wenigstens bei Xenophon sehr häufig eine eudämonistische Ableitung der sittlichen Anforderungen gegenüber, welche dieselben mit der Rücksicht auf die Folgen begründet, die ihre Erfüllung oder Verletzung für unser äusseres Wohl hat. Ihrem Inhalt nach zeigt sich die sokratische Moral freilich, auch wo ihre wissenschaftliche Begründung eine ungenügende ist, sehr edel und rein. Ohne einen ascetischen Zug an sich zu haben, dringt Sokrates doch mit allem Nachdruck darauf, dass man sich durch Bedürfnisslosigkeit, Mässigkeit und Abhärtung unabhängig mache, dass man auf die Ausbildung des Geistes höheren Werth lege, als auf alle äusseren Güter. Er verlangt Rechtschaffenheit und werkthätiges Wohlwollen gegen andere, preist die Freundschaft, verurtheilt die Auswüchse der Knabenliebe unumwunden; wogegen sich seine Auffassung der Ehe nicht über die bei den Griechen herkömmliche erhebt. Er erkennt die Bedeutung des Staatslebens in vollem Mass an; er betrachtet es als Pflicht, sich nach Kräften daran zu betheiligen, er bemüht sich, dem Staat tüchtige Bürger und Beamte zu bilden, er fordert jenen unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze, den er selbst bis zum Tode bewährt hat. Da aber blos das Wissen zum richtigen Handeln befähigt, gesteht er nur den Sachverständigen das Recht zur politischen Thätigkeit zu, er will sie allein als Herrscher anerkennen; dagegen findet er die Besetzung der Aemter durch Wahl oder Loos verkehrt und die Herrschaft der Masse verderb-

lich; während er andererseits der griechischen Verachtung der Handarbeit und des Gewerbes vorurtheilsfrei entgegentritt. Ein Bekenntniss zum Kosmopolitismus wird ihm (von Cic. Tusc. V, 37, 108 u. a.) gewiss mit Unrecht in den Mund gelegt; den Grundsatz, dass man auch den Feinden kein Uebel zufügen dürfe, weil jedes κακουργεῖν ein ἀδικεῖν sei, schreibt ihm Plato (Krito 48 A ff. Rep. I, 334 B ff.) im Widerspruch mit Xen. Mem II, 6, 35 zu.

Zu den wesentlichsten Pflichten rechnet nun Sokrates die gegen die Götter; und seine ganze Moral kann diesen Stützpunkt um so weniger entbehren, da er gerade wegen seiner Beschränkung auf die Ethik nicht die Mittel hat, den Zusammenhang zwischen den Handlungen und ihren Folgen, auf den die sittlichen Gesetze gegründet werden, als einen naturnothwendigen nachzuweisen, und desshalb diese Gesetze ihm in herkömmlicher Weise als „die ungeschriebenen Satzungen der Götter" (Mem. IV, 4, 19 s. o.) erscheinen. Aber bei dem blossen Glauben kann sich der Denker, dessen erster Grundsatz es ist, alles zu prüfen, auch nicht beruhigen: er muss sich von den Gründen desselben Rechenschaft ablegen; und indem er diess versucht, wird er trotz seiner grundsätzlichen Abwendung von aller blos theoretischen Spekulation fast wider Willen der Urheber einer Naturansicht und einer Theologie, welche bis auf den heutigen Tag einen massgebenden Einfluss geübt hat. Sein leitender Gedanke ist aber hiebei der gleiche, wie in der Ethik. Wie der Mensch sein Leben dann richtig einrichtet, wenn er alle seine Handlungen auf sein wahres Wohl als letzten Zweck bezieht, so sieht Sokrates die ganze Welt darauf an, wie sie sich zu diesem Zweck verhalte; er findet (Mem. I, 4. IV, 3), dass alles in ihr, das kleinste wie das grösste, dem Menschen zum Vortheil gereiche; und wenn er diess meistens mit einer sehr äusserlichen und unwissenschaftlichen Teleologie ausführt, unterlässt er doch nicht, die geistigen Anlagen und Vorzüge des Menschen als das höchste von den Gütern zu bezeichnen, welche die Natur ihm geschenkt hat.

Diese Einrichtung der Welt kann nur von der Weisheit und Güte der weltbildenden Vernunft herstammen; und die letztere können wir nur bei den Göttern suchen. Bei den Göttern denkt nun Sokrates zunächst an die seines Volks; aber die Vielheit der Götter geht ihm, wie den grossen Dichtern des 5. Jahrhunderts, auch wieder zur Einheit zusammen, und Mem. IV, 3, 13 unterscheidet er von den andern Gottheiten den Bildner und Beherrscher des Weltganzen, den er sich (I, 4, 9. 17 f.) nach Analogie der menschlichen Seele als den der Welt inwohnenden Geist (Nus) denkt. Wie die Seele für ihren Leib, so sorgt die göttliche Vorsehung für die Welt und namentlich für den Menschen; einen besonderen Beweis dieser Fürsorge sieht Sokrates in den mancherlei Arten der Weissagung. Für die Verehrung der Götter stellt er den Grundsatz auf, dass sich jeder dabei an den Brauch seiner Stadt halte; im übrigen lehrt er, es komme nicht auf die Grösse des Opfers an, sondern auf die Gesinnung des Opfernden, und er verbietet, um bestimmte Güter zu bitten, da die Götter selbst am besten wissen, was uns gut ist. Die Gottverwandtschaft der menschlichen Seele bezweifelt er nicht; dagegen wagt er ihre Unsterblichkeit (b. Plato Apol. 40 C f. vgl. Xen. Cyrop. VIII, 7, 19 ff.) nicht bestimmt zu behaupten.

§ 34. Das Ende des Sokrates.

Als Sokrates ein volles Menschenalter in Athen gewirkt hatte, wurde gegen ihn von Meletus Anytus und Lyko die Klage erhoben, dass er die Staatsgötter leugne, statt derselben neue Gottheiten einzuführen versuche und die Jugend verderbe. Hätte er die herkömmliche Art der Vertheidigung vor Gericht nicht verschmäht und den gewohnten Ansprüchen der Richter einige Zugeständnisse gemacht, so wäre er ohne Zweifel freigesprochen worden; nachdem er mit geringer Mehrheit für schuldig erkannt war[1], trat er bei der Ver-

[1] Nach Plato Apol. 36 A wäre diess unterblieben, wenn nur drei,

handlung über die Strafe dem Gericht mit ungebeugtem Stolz entgegen, und nun erfolgte mit grösserer Majorität das von den Klägern beantragte Todesurtheil. Die Flucht aus dem Gefängniss verwarf er als gesetzwidrig und trank mit philosophischer Heiterkeit den Schierlingsbecher. Dass bei seiner Anklage und Verurtheilung persönliche Feindschaft mit im Spiel war, ist zu vermuthen, wenn auch die Sophisten keinen Antheil daran hatten; ihr entscheidendes Motiv lag aber allem nach in der Absicht der seit Thrasybul herrschenden Partei, der neuernden sophistischen Erziehung, welche man für das Unglück der letzten Jahrzehende an erster Stelle verantwortlich machte, durch Bestrafung ihres Hauptvertreters einen Riegel vorzuschieben. Sie ist ein Versuch der demokratischen Reaktion, die alte Zeit gewaltsam wiederherzustellen. Dieser Versuch war aber nicht allein in der Art, wie er durchgeführt wurde, eine schwere Rechtsverletzung, denn einer gesetzlich strafbaren Handlung hatte sich der Philosoph in keiner Beziehung schuldig gemacht; sondern er beruhte auch auf einer verhängnissvollen Täuschung: die alte Zeit liess sich überhaupt nicht, und am wenigsten auf diesem Wege wiederherstellen, und an ihrem Verschwinden trug Sokrates so wenig eine Schuld, dass er vielmehr seinen Zeitgenossen den allein fruchtbaren Weg zur Besserung des bestehenden Zustandes, den der sittlichen Reform, gewiesen hatte. Seine Hinrichtung ist vom rechtlichen und moralischen Gesichtspunkt betrachtet ein Justizmord, vom geschichtlichen ein grober Anachronismus. Wie er selbst aber sich derselben durch ein weniger schroffes Auftreten aller Wahrscheinlichkeit nach hätte entziehen können, so hat sie auch statt des Erfolgs, den seine Gegner hofften, den entgegengesetzten gehabt. Das zwar ist eine spätere Erfindung, dass das Volk von Athen selbst sein Urtheil durch Bestrafung der Ankläger wieder aufgehoben habe;

oder nach anderer Lesart dreissig von den 500—600 Heliasten anders stimmten.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

um so vollständiger hat es aber die Geschichte vernichtet: das Ende des Sokrates war der höchste Triumph seiner Sache, der leuchtende Höhepunkt seines Lebens, die Apotheose der Philosophie und des Philosophen.

II. Die kleineren sokratischen Schulen.

§ 35. Die Schule des Sokrates; Xenophon.

Unter den vielen, welche die wunderbare Persönlichkeit des Sokrates anzog und festhielt, hatte wohl die Mehrzahl mehr Sinn für seine sittliche Grösse und für den ethischen Werth seiner Reden, als für seine wissenschaftliche Bedeutung. Wie sich die sokratische Philosophie auf diesem Standpunkt darstellte und auf das menschliche Leben angewandt wurde, zeigt Xenophon (um 430 geb. und angeblich 90jährig gest.). So achtungswerth die praktische Tüchtigkeit, die Frömmigkeit, die Ritterlichkeit dieses Mannes auch ist, und so grosse Verdienste er sich um die Ueberlieferung der sokratischen Lehre erworben hat, so beschränkt erscheint doch sein Verständniss ihres philosophischen Gehalts. In ähnlicher Weise scheint Aeschines in seinen sokratischen Gesprächen die Lehre des Meisters nach ihrer praktischen und gemeinverständlichen Seite dargestellt zu haben. Als philosophischere Naturen schildert Plato (Phädo. Phädr. 242 B) die beiden Thebaner Simmias und Kebes, Schüler des Philolaos; wir wissen jedoch über keinen von ihnen etwas näheres; ihre Schriften hatte schon Panätius für unächt erklärt; das noch vorhandene „Gemälde“ des Kebes ist diess jedenfalls. Als Stifter philosophischer Schulen kennen wir ausser Plato vier Sokratiker. Euklides begründete durch eine eigenthümliche Verbindung eleatischer Lehren mit der Sokratik die megarische, Phädo die verwandte elische Schule; Antisthenes unter dem Einfluss der

gorgianischen Sophistik die cynische, Aristippus unter dem des Protagoras die cyrenaische.

§ 36. Die megarische und die elisch-eretrische Schule.

Euklides aus Megara, der treue Verehrer des Sokrates, hatte (vielleicht vor seiner Verbindung mit diesem) auch die eleatische Lehre kennen gelernt. Nach Sokrates' Tod trat er selbst in seiner Vaterstadt als Lehrer auf. Die Leitung seiner Schule übernahm nach ihm Ichthyas. Ein jüngerer Zeitgenosse des letzteren ist der Dialektiker Eubulides, ein leidenschaftlicher Gegner des Aristoteles; diesem gleichzeitig Thrasymachus, etwas jünger Pasikles. Dem letzten Drittheil und dem Ende des 4. Jahrhunderts gehören Diodorus Kronus (gest. 307 v. Chr.) und Stilpo aus Megara (um 370—290) an; jüngere Zeitgenossen Stilpo's sind Alexinus, der Eristiker, und Philo, der Schüler Diodor's. — Den Ausgangspunkt der megarischen Philosophie bildete nach Plato Soph. 246 B ff. (dessen Schilderung Schleiermacher mit Recht auf sie bezieht) die sokratische Lehre von den Begriffen. Wenn nur das begriffliche Erkennen Wahrheit hat (schliesst Euklides zunächst mit Plato), so kann auch nur dem Wirklichkeit zukommen, worauf dieses Erkennen sich bezieht, dem unveränderlichen Wesen der Dinge, den *ἀσώματα εἴδη*; die Körperwelt dagegen, welche die Sinne uns zeigen, ist überhaupt nicht für ein Seiendes zu halten: das Entstehen, das Vergehen, die Veränderung und Bewegung ist undenkbar, und es wird desshalb (Arist. Metaph. IX, 3), wahrscheinlich schon von Euklides, behauptet, nur was wirklich ist, sei möglich. Alles Seiende führt sich aber schliesslich (wie bei Parmenides) auf das Seiende als Einheit zurück; und indem nun dieses dem obersten Begriff der sokratischen Ethik und Theologie, dem Guten, gleichgesetzt wurde, kam Euklides bald genug zu der weiteren Behauptung: es gebe nur Ein Gutes, das unveränderlich und sich selbst gleich mit verschiedenen Namen,

als Einsicht, Vernunft, Gottheit u. s. w., bezeichnet werde; ebenso gebe es nur Eine Tugend, die Erkenntniss dieses Guten, und nur verschiedene Namen dafür seien die mancherlei Tugenden. Alles andere aber ausser dem Guten wurde für nichtseiend erklärt, und damit dann freilich auch die Mehrheit der „unkörperlichen Formen“ wieder aufgehoben. (Den Einwürfen, die Euklides von hier aus gegen Plato erhob, tritt dieser, wie es scheint, im Parmenides entgegen.) — Zur Begründung dieser Ansichten bediente sich schon Euklides nach Zeno's Vorgang des indirekten Beweises durch Widerlegung der Gegner, seine Schüler trieben diese Dialektik mit solcher Vorliebe, dass die ganze Schule von derselben den Namen der dialektischen oder eristischen erhielt. Die meisten von den Wendungen, deren sie sich hiebei bedienten, der Verhüllte, der Lügner, der Gehörnte, der Sorites u. s. w., sind von den Sophisten entlehnt oder in ihrem Geschmack ersonnen, und sie wurden wohl auch meist ebenso eristisch, wie von diesen, gehandhabt. Von Diodor kennen wir vier Beweise gegen die Möglichkeit der Bewegung, welche denen Zeno's nachgebildet sind, und eine Beweisführung für die megarische Lehre vom Möglichen, die unter dem Namen des *κυριεύων* Jahrhunderte lang bewundert wurde[1]). Dass er aber trotzdem nur sagte: möglich sei, was ist oder sein wird, es könne sich etwas bewegt haben, aber nichts sich bewegen, war ein seltsamer Widerspruch. Noch weiter wich Philo von der strengen Lehre seiner Schule ab. Stilpo, der neben Thrasymachus auch den Cyniker Diogenes zum Lehrer gehabt hatte, bewies sich als Schüler des letzteren durch seine ethische Tendenz, durch die in Wort und That von ihm gelehrte Apathie und Autarkie des Weisen, durch seine freie Stellung zur Volksreligion und durch die Behauptung, dass man keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen könne, ohne im übrigen der mega-

[1]) Man vgl. darüber Phil. d. Gr. II a 266 ff.

rischen Schule untreu zu werden. Sein Schüler Zeno führte dann diese zugleich mit der cynischen in die stoische über.

Mit der megarischen Schule war die elische verwandt, deren Stifter Phädo von Elis aus Plato als Liebling des Sokrates bekannt ist. Es ist uns jedoch über seine Lehre nichts näheres überliefert. Ein Schüler der Eleer Moschus und Anchipylus war Menedemus aus Eretria (um 352 bis 278); noch vorher aber hatte er Stilpo gehört, in dessen Geist er mit der elisch-megarischen Dialektik eine dem Cynismus verwandte, aber zugleich auf die megarische Tugendlehre zurückgehende Lebensauffassung verband. Indessen kann die Ausbreitung und Dauer dieser „eretrischen" Schule nur eine sehr beschränkte gewesen sein.

§ 37. Die cynische Schule.

Der Stifter der cynischen Schule, Antisthenes aus Athen, hatte den Unterricht des Gorgias genossen und war selbst schon als Lehrer thätig gewesen, ehe er Sokrates kennen lernte, dem er fortan mit höchster Verehrung anhieng. Er scheint um ein merkliches älter gewesen zu sein als Plato; das Jahr 371 v. Chr. hat er nach Plut. Lykurg 30 Schl. überlebt. Seine zahlreichen, stilistisch ausgezeichneten Schriften sind bis auf wenige Bruchstücke [1]) verloren. Nach Sokrates' Tod eröffnete er eine Schule in dem Gymnasium Kynosarges; theils von diesem Versammlungsort, theils von ihrer Lebensweise wurden seine Anhänger Cyniker genannt. Von seinen nächsten Schülern kennen wir nur Diogenes von Sinope, den Sonderling mit dem derben Humor und dem unbezwinglichen Willen, der, von Hause flüchtig, meist in Athen lebte und in Korinth 323 v. Chr. hochbetagt starb. Unter seinen Schülern ist der bedeutendste Krates aus Theben, ein gebildeter Mann, dessen Bettler-

1) Gesammelt von Winckelmann Antisth. Fragm. 1842. Mullach Fr. phil. II, 261 ff. vgl. Dümmler Antisthenica.

leben seine Gattin Hipparchia aus bewundernder Liebe theilte. Zu den letzten Mitgliedern dieser Schule, die uns bekannt sind, gehören Menedemus und der Satiriker Menippus, beide dem zweiten Drittheil des 3. Jahrhunderts angehörig. Seit dieser Zeit scheint sie sich in die stoische verloren zu haben, aus der sie erst nach 300 Jahren wieder hervortritt.

Was Antisthenes an Sokrates bewunderte und nachahmte, war an erster Stelle die Unabhängigkeit seines Charakters; den wissenschaftlichen Untersuchungen dagegen legte er nur dann einen Werth bei, wenn sie sich unmittelbar auf das Handeln beziehen. „Die Tugend, sagte er (Diog. VI, 11), genüge zur Glückseligkeit, und zur Tugend sei nichts erforderlich, als die Stärke eines Sokrates; sie sei Sache der That und brauche nicht viele Worte und Kenntnisse.“ Er und die Seinigen verschmähten daher die Kunst und Gelehrsamkeit, die Mathematik und Naturwissenschaft; und wenn er sich die sokratische Forderung der Begriffsbestimmung aneignete, machte er doch von ihr eine Anwendung, die alle wirkliche Wissenschaft unmöglich machte. Er wollte nämlich nicht allein, unter leidenschaftlichem Widerspruch gegen Plato's Ideenlehre, nur das Einzelne für etwas wirkliches gelten lassen, und er dachte hiebei ohne Zweifel (vgl. Plato Soph. 246 A ff. Theaet. 155 E) ebenso, wie später die Stoiker, nur an das Körperliche und sinnlich Wahrnehmbare; sondern er verlangte auch, dass jedem Ding nur sein eigener Name (der *οἰκεῖος λόγος*) beigelegt werde, und schloss dann daraus (wahrscheinlich nach Gorgias' Vorgang) weiter, man dürfe keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen. Er verwarf daher auch die Definition durch Merkmale, und wollte nur für das Zusammengesetzte eine Aufzählung seiner Bestandtheile zulassen, während das Einfache zwar durch Vergleichung mit anderem erklärt, aber nicht definirt werden könne. Er behauptete mit Protagoras, man könne sich nicht widersprechen, denn wenn man verschiedenes sage, rede man auch von verschiedenem. Er gab also der sokratischen Begriffsphilosophie eine durchaus sophistische Wendung.

Schon dieser Mangel an einer wissenschaftlichen Begründung brachte es nun mit sich, dass auch seine Ethik sehr einfach ausfallen musste. Ihr Grundgedanke ist in dem Satz ausgesprochen, nur die Tugend sei ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Uebel, alles andere sei gleichgültig. Denn ein Gut könne für den Menschen nur das sein, was ihm eigen (οἰκεῖον) ist, und diess sei nur sein geistiger Besitz; alles übrige dagegen, Vermögen, Ehre, Freiheit, Gesundheit, das Leben selbst, sei an sich kein Gut, Armuth, Schande, Knechtschaft, Krankheit, Tod an sich kein Uebel; am wenigsten aber dürfe die Lust für ein Gut, Mühe und Arbeit für ein Uebel gehalten werden, da jene vielmehr, wo sie den Menschen beherrscht, ihn verderbe, diese ihn zur Tugend erziehe: Antisthenes sagte, er wollte lieber verrückt als vergnügt sein (μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην), und zu ihrem Vorbild wählte er und seine Schüler das mühevolle Leben des Herakles. Die Tugend selbst wird mit Sokrates auf die Weisheit oder die Einsicht zurückgeführt, und daher auch ihre Einheit und Lehrbarkeit behauptet; mit der Einsicht fällt aber hier die Willensstärke, mit der Belehrung die sittliche Uebung zusammen. Ihrem Inhalt nach hat diese Tugend einen überwiegend negativen Charakter: sie besteht in der Unabhängigkeit vom Aeussern, der Bedürfnisslosigkeit, der Enthaltung vom Schlechten, und sie scheint (nach Arist. Eth. N. II, 2. 1104 b 24) schon von den Cynikern als Apathie und Ruhe des Gemüths beschrieben worden zu sein. Und je weniger nun die Cyniker diese Tugend bei ihren Zeitgenossen fanden, um so ausschliesslicher zerfielen ihnen alle Menschen in die zwei Klassen der Weisen und der Thoren, um so unbedingter legten sie jenen alle Vollkommenheit und Glückseligkeit, diesen alle Fehler und alle Unseligkeit bei; wie sie denn auch die Tugend des Weisen für unverlierbar erklärten. Ihr eigenes Verhalten zeigt als ihr Ideal die sokratische Bedürfnisslosigkeit im Extrem. Schon Antisthenes rühmt (Xen. Symp. 4, 34 ff.) den Reichthum, den seine Beschränkung auf das absolut unentbehrliche ihm

gewähre; doch besitzt er noch eine, wenn auch noch so ärmliche, Behausung. Seit Diogenes führten die Cyniker ein förmliches Bettlerleben, ohne eigene Wohnung, mit der einfachsten Kost, der dürftigsten Kleidung (dem Tribon) sich begnügend; sie machten sich Abhärtung gegen Entbehrungen, Beschwerden und Beleidigungen zum Grundsatz; sie bewiesen wohl auch ihre Gleichgültigkeit gegen das Leben durch freiwilligen Austritt aus demselben. Sie entsagten in der Regel dem Familienleben, statt dessen Diogenes Weibergemeinschaft vorschlug; sie legten dem Gegensatz der Freiheit und Knechtschaft keinen Werth bei, denn der Weise sei auch als Sklave frei und geborener Herrscher; sie fanden für den Weisen das Staatsleben entbehrlich, weil er überall zu Hause, ein Bürger der Welt sei, und schilderten als ihren Idealstaat einen Naturzustand, in dem die ganze Menschheit wie Eine Heerde zusammenlebe. Sie schlugen durch ihr Verhalten nicht allein dem Herkommen und Anstand, sondern nicht selten auch dem natürlichen Schamgefühl geflissentlich in's Gesicht, um ihre Gleichgültigkeit gegen die Meinungen der Menschen an den Tag zu legen. Sie traten dem religiösen Glauben und Kultus ihres Volks als Aufklärer entgegen: denn in Wahrheit (*κατὰ φύσιν*) gebe es (wie schon Antisthenes mit Xenophanes sagt) nur Einen Gott, der nichts Sichtbarem gleiche, erst das Herkommen (*νόμος*) habe die vielen Götter geschaffen; und ebenso fanden die Cyniker einen wirklichen Gottesdienst nur in der Tugend, welche die Weisen zu Freunden der Götter mache; über die Tempel dagegen, die Opfer, die Gebete, die Gelübde, die Weihen, die Weissagungen äusserten sie sich durchaus verwerfend; homerische und andere Mythen wurden von Antisthenes moralisch umgedeutet. Als ihren besonderen Beruf betrachteten es die Cyniker, sich der sittlich verwahrlosten anzunehmen: als freiwillige Sittenprediger und Seelenärzte haben sie ohne Zweifel vielfach wohlthätig gewirkt; und wenn sie die Thorheit der Menschen rücksichtslos verfolgten, der Ueberbildung den derben Mutterwitz

des Plebejers, der Verweichlichung ihrer Zeit einen unbeugsamen, bis zur Roheit abgehärteten Willen mit tugendstolzer Menschenverachtung entgegenstellten, so wurzelt doch die Schroffheit ihres Auftretens selbst in dem Mitleid mit dem Elend ihrer Mitmenschen, und in der Geistesfreiheit, zu der namentlich Diogenes und Krates sich mit heiterem Humor zu erheben wussten. Die Wissenschaft hatte aber allerdings von dieser Bettlerphilosophie nicht viel zu erwarten, und die Auswüchse derselben lassen sich schon bei ihren gefeiertsten Vertretern nicht verkennen.

§ 38. Die cyrenaische Schule.

Aristippus aus Cyrene, nach Diog. II, 83 älter als Aeschines, und so wohl auch etwas älter als Plato, scheint schon in seiner Vaterstadt mit der Lehre des Protagoras bekannt geworden zu sein; in der Folge suchte er Sokrates in Athen auf und kam in nahe Verbindung mit ihm, ohne desshalb doch seinen Lebensgewohnheiten und Ansichten unbedingt zu entsagen. Nach Sokrates' Tod (bei dem er nicht zugegen war) scheint er sich längere Zeit als „Sophist“, zuerst wohl in Athen, aber auch an anderen Orten, und so namentlich an dem syrakusanischen Hof aufgehalten zu haben (ob aber unter dem älteren oder dem jüngeren Dionys oder beiden, steht nicht fest). In Cyrene begründete er eine Schule, welche die cyrenaische, auch die hedonistische, genannt wird; zu ihr gehörte seine Tochter Arete und Antipater. Jene führte ihren Sohn Aristippus (ὁ μητροδίδακτος) in die Lehre seines Grossvaters ein; dessen Schüler war Theodorus der Atheist, mittelbare Schüler Antipater's waren Hegesias und Anniceris (alle drei um 320—280). Auch ihr Zeitgenosse Euemerus, der bekannte platte Rationalist, hängt vielleicht mit der cyrenaischen Schule zusammen.

Die systematische Ausführung der cyrenaischen Lehre (trotz Eus. pr. ev. XIV, 18, 31) schon dem älteren, nicht erst dem jüngeren Aristippus zuzuschreiben, berechtigt uns theils die Einheit der Schule, theils die Berücksichtigung

jener Lehre durch Plato (Phileb. 42 D f. 53 C. Theät. s. u.), Aristoteles (Eth. VII, 12 f.) und Speusippus (der nach Diog. IV, 5 einen „Aristippus“ verfasst hatte); wie denn auch allen Anzeichen nach von den Schriften, die Aristippus beigelegt werden, wenigstens ein Theil ächt war. Mit Antisthenes misst nun auch Aristippus den Werth des Wissens lediglich an seiner praktischen Brauchbarkeit. Er verschmähte die Mathematik, weil sie nicht darnach frage, was heilsam oder schädlich ist; er hielt die physikalischen Untersuchungen für aussichtslos und unnütz; er eignete sich auch von erkenntnisstheoretischen Erörterungen nur das an, was er zur Begründung seiner Ethik brauchbar fand. Unsere Wahrnehmungen, sagte er im Anschluss an Protagoras (dessen Lehre wahrscheinlich von ihm die im platonischen Theätet 152 C ff. berichtete Fortbildung erhielt), unterrichten uns nur über unsere eigenen Empfindungen, aber weder über die Beschaffenheit der Dinge noch über die Empfindungen anderer Menschen, da sie nur das momentane Erzeugniss aus dem Zusammentreffen von Bewegungen des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden seien; und schon damit war es gerechtfertigt, wenn er auch das Gesetz unseres Handelns nur der subjektiven Empfindung zu entnehmen wusste. Alle Empfindung besteht aber in einer Bewegung; wenn diese eine sanfte ist, entsteht das Gefühl der Lust, wenn sie eine rauhe und stürmische ist, das der Unlust; findet keine oder nur eine schwache Bewegung statt, so empfinden wir weder Lust noch Unlust. Dass nun von diesen drei Zuständen die Lust allein begehrenswerth ist, dass das Gute mit dem Angenehmen, das Schlechte mit dem Unangenehmen zusammenfällt, sagt jedem, wie Aristippus glaubt, die Natur; und so ergibt sich für ihn als oberster Grundsatz seiner Ethik die Ueberzeugung, dass alle unsere Handlungen darauf ausgehen müssen, uns möglichst viele Lust zu verschaffen. Bei dieser denkt jedoch Aristippus nicht (wie später Epikur) an die blosse Gemüthsruhe, denn diese wäre Abwesenheit aller Empfindung, sondern an den positiven Genuss; auch die Glückseligkeit als Gesammtzustand

kann aber, wie er glaubt, nicht unser Lebenszweck sein, denn nur die Gegenwart gehört uns, die Zukunft ist unsicher, die Vergangenheit entschwunden.

Was für Dinge und Handlungen es sind, die uns Lust gewähren, wäre an sich gleichgültig, denn jede Lust als solche ist ein Gut. Indessen wollten auch die Cyrenaiker nicht bestreiten, dass ein Gradunterschied unter den Genüssen stattfinde; sie übersahen ferner nicht, dass manche von diesen nur durch grössere Unlust erkauft werden können, und von solchen riethen sie ab; wiewohl endlich die körperlichen Lust- und Schmerzensempfindungen die ursprünglicheren und stärkeren sein sollten, erkannten sie doch an, dass es auch solche gebe, die nicht unmittelbar aus körperlichen Zuständen entspringen. Ebendamit ist aber auch die Nothwendigkeit anerkannt, das Werthverhältniss der verschiedenen Güter und Genüsse richtig zu beurtheilen; und diese Beurtheilung, von der alle Lebenskunst abhängt, verdanken wir der Einsicht (*φρόνησις*, *ἐπιστήμη*, *παιδεία*) oder der Philosophie. Denn sie zeigt uns, wie wir die Lebensgüter zu gebrauchen haben, sie befreit uns von den Einbildungen und Leidenschaften, die das Lebensglück stören, sie befähigt uns, alles für unser Wohlsein auf's zweckmässigste zu benützen. Sie ist daher die Grundbedingung alles Glückes.

Diesen Grundsätzen gemäss geht nun Aristippus in seinen Lebensregeln wie in seinem Verhalten (so weit uns die Ueberlieferung dieses zu beurtheilen erlaubt) durchaus darauf aus, das Leben möglichst zu geniessen, aber unter allen Umständen seiner selbst und der Verhältnisse Herr zu bleiben. Er ist nicht blos der gewandte Weltmann, der nie in Verlegenheit ist, wenn es sich darum handelt, sich die Mittel zum Genusse (mitunter auf unwürdige Weise) zu verschaffen, oder zur Vertheidigung seines Verhaltens eine witzige und treffende Wendung zu finden; er ist auch der überlegene Geist, der sich in jede Lage zu schicken, allem die beste Seite abzugewinnen, durch Beschränkung seiner Wünsche, durch Einsicht und Selbstbeherrschung, sich seine Heiterkeit und

Zufriedenheit zu sichern weiss[1]). Anderen Menschen tritt er liebenswürdig und wohlwollend entgegen; dem Staatsleben suchte er sich wohl auch später, wie bei Xen. Mem. II, 1, fernzuhalten, um seiner Unabhängigkeit nichts zu vergeben. Seinem grossen Lehrer hat er die wärmste Verehrung bewahrt; und in dem Werth, den er der Einsicht beilegte, in der Heiterkeit und der inneren Freiheit, zu der sie ihm verhalf, lässt sich der Einfluss des sokratischen Geistes nicht verkennen. Aber seine Lustlehre und seine Genussucht widerstreitet demselben allerdings, trotz ihrer theilweisen Anlehnung an die Begründung der sokratischen Ethik, ihrem Wesen nach ebenso, wie sein skeptischer Verzicht auf's Wissen der Begriffsphilosophie seines Lehrers widerstreitet.

In der cyrenaischen Schule selbst kam dieser Widerspruch ihrer Elemente in den Veränderungen zum Ausdruck, die um den Anfang des 3. Jahrhunderts mit Aristipp's Lehre vorgenommen wurden. Theodorus bekannte sich zwar im übrigen zu derselben und zog aus ihren Voraussetzungen mit cynischer Rücksichtslosigkeit die äussersten Consequenzen. Aber um die Glückseligkeit des Weisen nicht von den äusseren Umständen abhängig zu machen, wollte er sie nicht in die einzelnen Genüsse, sondern in die frohe Gemüthsstimmung (*χαρὰ*) verlegen, über welche die Einsicht Herr sei. Hegesias, der *πεισιθάνατος*, hatte ein so lebhaftes Gefühl für die Uebel des Lebens, dass er an einer Befriedigung durch positiven Genuss überhaupt verzweifelte, und über Theodor noch hinausgehend, die höchste Aufgabe darin fand, sich durch Gleichgültigkeit gegen alles Aeussere von Leiden und Unlust frei zu halten. Anniceris endlich wollte die Lustlehre zwar grundsätzlich nicht aufgeben, aber er beschränkte sie doch sehr wesentlich, wenn er der Freundschaft, der Dankbarkeit, der Familien- und Vaterlandsliebe einen so hohen Werth beilegte, dass der Weise auch Opfer für sie nicht scheuen werde.

[1]) *Omnis Aristippum decuit color et status et res Tentantem majora fere præsentibus æquum.* Hor. ep. I, 7, 23.

III. Plato und die alte Akademie.

§ 39. Plato's Leben.

Plato wurde nach den glaubwürdigen Angaben Hermodor's und Apollodor's (Diog. III, 2. 6) Ol. 88, 1 (427 v. Chr.), alter Ueberlieferung zufolge am 7. Thargelion (26.—30. Mai) geboren. Seine beiden Eltern, Aristo und Periktione, gehörten alten Adelsgeschlechtern an. Nach seinem Grossvater soll er zuerst Aristokles genannt worden sein. Durch die gesellschaftliche und politische Stellung seiner Familie war einerseits die sorgfältige Ausbildung seines reichbegabten Geistes verbürgt, andererseits musste sie diese vornehm angelegte Natur von Hause aus der Aristokratie zuführen. Das künstlerische Talent, das wir in Plato's Schriften bewundern, äusserte sich in den dichterischen Versuchen seiner Jugend. In der Philosophie unterrichtete ihn zuerst Kratylus (s. o. S. 61); in seinem 20. Jahr begann seine Verbindung mit Sokrates, in dessen Geist er während eines achtjährigen vertrauten Verkehrs tiefer als irgend ein anderer eindrang. Doch wird er diese Jahre auch dazu benützt haben, sich mit den Lehren der älteren Philosophen bekannt zu machen. Nach dem Tode des Sokrates (bei dem er nach einer, wahrscheinlich erdichteten Angabe, Phädo 59 B, nicht anwesend gewesen wäre) begab er sich mit andern Sokratikern, zunächst um sich etwaiger Verfolgung zu entziehen, nach Megara zu Euklides; er scheint sich aber hier nicht allzu lange aufgehalten und dann eine Reise angetreten zu haben, die ihn nach Aegypten und Cyrene führte. Von dieser

1) Neuere Monographieen darüber: K. F. Hermann Gesch. u. Syst. der plat. Phil. 1. (einziger) Bd. 1839. S. 1—126. H. v. Stein 7 Bücher z. Gesch. d. Platonismus (1864) II, 158 ff. Grote Platon 1865. 3 ed. 1875. Chaignet La vie et les écrits de Platon. 1871. Steinhart Platon's Leben 1873.

kehrte er wahrscheinlich zunächst nach Athen zurück und war hier gegen 8 Jahre nicht blos schriftstellerisch, sondern auch als Lehrer thätig, ehe er (um 388, nach ep. VII, 324 A ungefähr 40jährig) nach Unteritalien und Sicilien gieng. Hier kam er an den Hof des älteren Dionysius, fiel aber bei diesem in solche Ungnade, dass er ihn dem Spartaner Pollis auslieferte, von dem er in Aegina auf den Sklavenmarkt gebracht wurde. Von dem Cyrenäer Anniceris losgekauft, kehrte er nach Athen zurück, und eröffnete (oder erneuerte) seine Schule im Gymnasium des Akademos, dann in seinem benachbarten Garten. Neben der Philosophie lehrte er auch die Mathematik, zu deren ersten Kennern in seiner Zeit er gehörte; neben dem dialogischen Unterricht hielt er, wie für die spätere Zeit sicher bezeugt ist, auch fortlaufende Vorträge; die persönliche Verbindung des wissenschaftlichen Vereins kam in monatlichen Syssitieen zum Ausdruck. Einer politischen Thätigkeit enthielt er sich, weil er in dem damaligen Athen keinen Boden für sie fand. Als er jedoch nach dem Tode des älteren Dionys (368) durch Dio zum Besuch seines Nachfolgers eingeladen wurde, entzog er sich dem Rufe nicht, und so übel der Versuch auch ablief, wiederholte er ihn doch, wie es scheint um Dio's willen, nach einigen Jahren; gerieth aber jetzt durch das Misstrauen des Tyrannen in eine Gefahr, aus der ihn nur Archytas und seine Freunde, die damaligen Leiter des mächtigen tarentinischen Staatswesens, befreiten. Nach Athen zurückgekehrt, setzte er seine wissenschaftliche Thätigkeit mit ungeschwächter Kraft bis zu seinem Tode fort. Er starb Ol. 108, 1. 347 v. Chr. nach Vollendung seines 80. Jahrs. Von seinem Charakter spricht das Alterthum mit einer fast ungetheilten, durch den Eindruck seiner Schriften bestätigten Verehrung. Das Bild, welches uns aus ihnen entgegentritt, ist das eines idealen, in harmonischem Gleichgewicht aller Kräfte zur sittlichen Schönheit entwickelten, in olympischer Heiterkeit über der Erscheinungswelt thronenden Geistes; und diese Vorstellung von ihm hat

auch in jenen Mythen seinen Ausdruck gefunden, durch welche der Philosoph schon frühe mit dem delphischen Gott in Verbindung gebracht worden ist.

§ 40. Plato's Schriften.

Plato's schriftstellerische Thätigkeit erstreckt sich über mehr als 50 Jahre. Sie begann wahrscheinlich schon vor, jedenfalls unmittelbar nach Sokrates' Tod und dauerte bis zu seinem eigenen Lebensende. Alle Werke, die er selbst für die Oeffentlichkeit bestimmt hatte, sind uns erhalten; aber dem ächten ist in unserer Sammlung derselben nicht ganz wenig unächtes beigemischt. Dieselbe umfasst ausser 7 kleinen schon im Alterthum als unächt bezeichneten Dialogen 35 Gespräche, eine Zusammenstellung von Definitionen und 13 (bezw. 18) Briefe. Ein Theil dieser Schriften ist nun neben den inneren Gründen auch durch aristotelische Zeugnisse[1]) geschützt. Die Republik, der Timäus, die Gesetze, der Phädo, der Phädrus, das Gastmahl, der Gorgias, der Meno, der (kleinere) Hippias werden von Aristoteles theils ausdrücklich unter Plato's Namen, theils in einer Form angeführt, die ihren platonischen Ursprung unzweideutig voraussetzt; den Theätet, den Philebus, den Sophisten, den Politikus, die Apologie berücksichtigt er so unverkennbar, dass sich weder seine Bekanntschaft mit diesen Schriften noch seine Anerkennung ihres platonischen Ursprungs bezweifeln lässt, und ähnlich verhält es sich mit dem Protagoras und Krito (44 A vgl. Arist. Fr. 32). Weniger sicher ist diess hinsichtlich des Lysis, des Charmides, des Laches, des Kratylus und des grösseren Hippias; den Euthydem berührt nur die eudemische Ethik (VII, 14. 1247 b 15), den Menexenus ein anscheinend interpolirtes Citat (Rhet. III, 14. 1415 b 30). Da sich aber nicht behaupten lässt, Aristoteles müsse alle ihm bekannten platonischen Schriften in seinen

[1]) Worüber Bonitz Index aristotel. S. 598. Phil. der Griechen II a, 447 ff.

uns erhaltenen Werken erwähnt haben, so könnte man daraus, dass er eine Schrift nicht anführt, auf seine Unbekanntschaft mit derselben nur dann schliessen, wenn sich nachweisen liesse, dass er sich auf sie, falls er sie kannte, an einer bestimmten Stelle hätte beziehen müssen; dieser Nachweis ist aber in Wirklichkeit nie zu führen. Was die inneren Merkmale zur Unterscheidung des ächten und unächten betrifft, so darf man nicht übersehen, dass einerseits eine etwas geschickte Nachahmung einer unterschobenen Schrift das Ansehen der Aechtheit geben konnte; dass aber andererseits auch ein Plato nicht lauter gleich vollkommene Werke geschaffen haben wird, dass ein so reicher Geist nicht auf einerlei Darstellungsform beschränkt war, dass er Gründe haben konnte, sich in einzelnen seiner Gespräche mit blos vorbereitenden Erörterungen zu begnügen, sein letztes Wort unausgesprochen zu lassen, dass aber auch seine Ansichten selbst wie seine Darstellungsweise im Lauf eines halben Jahrhunderts Veränderungen erfahren mussten, dass endlich manches uns vielleicht nur desshalb auffallend erscheint, weil wir seine speciellen Veranlassungen und Beziehungen nicht kennen. Von den neueren Gelehrten[1]) ist die Aechtheit des Protagoras, Gorgias, Phädrus, Phädo, Theätet, der Republik, des Timäus allgemein oder fast allgemein anerkannt. Der Sophist, Politikus und Parmenides wird von

[1]) Ausser den zahlreichen Erörterungen über einzelne Schriften gehören hieher: Schleiermacher Pl.s Werke 1804 (2. Aufl. 1816) ff. Ast Pl.s Leben und Schriften 1816. Socher Ueber Pl.s Schriften 1820. K. Fr. Hermann (s. S. 109, 1). Ritter II, 181 ff. Brandis II a, 151 ff. Stallbaum in den Einleitungen s. Platoausgabe. Steinhart in Pl.s Werke übers. v. Müller 1850 ff. Suckow Form der platonischen Schriften 1855. Munk Natürliche Ordnung d. platon. Schr. 1857. Susemihl Genet. Entwickl. d. plat. Phil. 1855 ff. Ueberweg Untersuch. über Aechtheit und Zeitfolge plat. Schr. 1861. Grundriss I, § 40. H. v. Stein 7 Bücher z. Gesch. d. Platonismus 1862. 1864. Schaarschmidt Die Sammlung d. plat. Schr. 1866. Grote Plato 1865. Ribbing Genet. Entwickl. d. plat. Ideenlehre 1863 f. II. Thl. Meine Phil. d. Gr. II a, 436 ff. u. a.

Socher und Schaarschmidt, theilweise auch von Suckow, Ueberweg, Windelband u. a., der Philebus und Kratylus von Schaarschmidt, der Meno und Euthydem von Ast und Schaarschmidt verworfen; indessen sind diese Gespräche theils durch ihren inneren Charakter, theils durch die aristotelischen Zeugnisse und platonische Verweisungen[1]) sichergestellt; und das gleiche gilt von dem Kritias, welchen Socher und Suckow, der Apologie und dem Krito, welche Ast (und jetzt Meiser) Plato abspricht. Die Gesetze, nach Ast in meinen platon. Studien, von Suckow, Ribbing, Strümpell (prakt. Phil. d. Gr. I, 457), Oncken (Staatsl. d. Arist. I, 194 ff.) angegriffen, sind aus inneren und äusseren Gründen für ein unvollendet hinterlassenes und (nach Diog. III, 37 von Philippus von Opus) nicht unverändert herausgegebenes Werk Plato's zu halten. Auch der gut bezeugte kleinere Hippias lässt sich als Jugendarbeit, der Euthyphron als Gelegenheitsschrift vertheidigen; noch weniger Schwierigkeit machen in dieser Beziehung der Lysis, Charmides und Laches. Dagegen wird sich der Menexenus kaum halten lassen; auch gegen die Aechtheit des Io, und noch mehr gegen die des grösseren Hippias und des ersten Alcibiades, sprechen überwiegende Gründe. Der zweite Alcibiades, der Theages, die Anterasten, die Epinomis, der Hipparch, Minos, Klitophon werden nur noch von Grote (wegen der vermeintlichen Urkundlichkeit der alexandrinischen Verzeichnisse b. Diog. III, 56 ff.) festgehalten; ebenso ist die Unächtheit der Definitionen allgemein anerkannt, und die Briefe rühren ohne Zweifel aus verschiedenen Zeiten, aber keiner derselben von Plato her.

Die Abfassungszeit der platonischen Schriften lässt sich nur bei wenigen aus ihrer Beziehung auf Zeitereignisse (Euthyphron, Apologie, Krito, Meno 90 A, Theät. Anf. 165 D. 175 A, Symp. 193 A) oder aus glaubwürdigen Angaben (Gesetze s. o.) annähernd bestimmen. Ihre Reihenfolge kann man sich aus einer

[1]) Auf den Philebus weist Rep. VI, 505 B. IX, 583 D ff.; auf Parm. 129 B ff. 130 E ff. Phileb. 14 C. 15 B; auf Soph. 251 A f. 252 E ff. Phil. 14 C f. 16 E ff.; auf Meno 80 D ff. Phädo 72 E f.

planmässigen Anordnung, oder aus Plato's eigener Entwicklung, oder aus dem zufälligen Verhältniss der einzelnen Veranlassungen und Antriebe erklären, welche zur Abfassung jedes Werks den Anstoss gaben; der erste von diesen Erklärungsgründen ist von SCHLEIERMACHER, der zweite von HERMANN, der dritte von SOCHER und AST einseitig in's Auge gefasst worden, während die Mehrzahl der neueren Forscher alle drei als relativ berechtigt anerkennt, aber allerdings über den Antheil eines jeden an dem Ergebniss sehr verschieden urtheilt. Für die Entscheidung der Frage und die Ausmittlung der Ordnung, in welcher die einzelnen Schriften verfasst wurden, geben die aus dem Alterthum überlieferten Eintheilungen der Gespräche, auch die Trilogieen, in welche Aristophanes (um 200 v. Chr.) fünfzehn, und die Tetralogieen, in welche Thrasyllus (um 20 n. Chr.) sämmtliche Gespräche vertheilte, keine Beihülfe. Wir sind daher neben den spärlichen chronologischen Spuren ganz auf die inneren Merkmale beschränkt, unter denen die direkten und indirekten Hinweisungen der Gespräche auf einander und der in jedem sich kundgebende Stand der philosophischen Ansichten die sichersten Anhaltspunkte gewähren; nächst ihnen kommt der Charakter der künstlerischen Darstellung und der Sprache in Betracht; dagegen ist es bis jetzt nicht gelungen, der einen oder der andern ein für die ganze Anordnung der platonischen Werke entscheidendes Kriterium zu entnehmen; MUNK's Annahme vollends, dass die Reihenfolge der Dialogen dem Lebensalter des Sokrates in denselben entspreche, ist ganz undurchführbar. Nach diesen Merkmalen können wir nun zunächst einen Theil der Gespräche mit HERMANN Plato's „sokratischer" Periode, d. h. der Zeit zuweisen, in der er noch nicht wesentlich über den Standpunkt seines Lehrers hinausgieng; eine Periode, die mit seiner ägyptischen Reise zum Abschluss gekommen sein mag. Dahin gehört der kleinere Hippias, der Euthyphron, die Apologie, der Krito, der Lysis, Laches, Charmides, und als Höhe- und Schlusspunkt dieser Reihe der Protagoras.

Dagegen treten uns schon im Meno, Gorgias und Euthydem, und noch bestimmter im Theätet, Sophisten, Politikus, Parmenides und Kratylus die Lehren von den Ideen, von der Präexistenz, der Unsterblichkeit und den Wanderungen der Seele, und mit ihnen die Beweise der Bekanntschaft mit dem Pythagoreismus viel zu entschieden entgegen, als dass wir mit Hermann den Euthydem, Meno und Gorgias noch in die „sokratische Periode" verlegen, die dialektischen Gespräche (Theät. u. s. f.) einer „megarischen" Periode, für die es an einem genügenden geschichtlichen Anhalt durchaus fehlt, zutheilen, Plato's genauere Kenntniss der pythagoreischen Philosophie erst von seiner sicilischen Reise herleiten, und den Phädrus in die Zeit nach der letzteren, 387/6 v. Chr. herabrücken dürften. Kann vielmehr der Phädrus auch nicht mit Schleiermacher für Plato's erste Schrift gehalten, oder mit Usener (Rh. Mus. XXXV, 131 ff.) in 402/3 v. Chr. hinaufgesetzt werden, so spricht doch vieles dafür, dass er unmittelbar nach dem Meno (der nach S. 90 A nicht vor 395 v. Chr. geschrieben sein kann), und dem Gorgias, um 394 v. Chr., verfasst sei; dass es daher im wesentlichen auf der Absicht einer methodischen Begründung seiner Lehre und dem Bedürfniss ihrer Vertheidigung (gegen Antisthenes und Euklides) beruhe, wenn Plato in den dialektischen Gesprächen die Untersuchungen, deren Ergebniss er im Phädrus summarisch verkündigt hatte, nun Schritt für Schritt führt. Von den letzteren muss der Theätet um 391 verfasst sein; den nächsten Jahren scheint der Sophist, Politikus und Parmenides anzugehören. Das Gastmahl ist (nach S. 193 A) nicht vor 385, aber auch wohl nicht nach 384 v. Chr. geschrieben; nach ihm, wie es scheint, der Phädo und der Philebus. An den letzteren schliesst sich (vgl. S. 113, 1) die Republik an, die vielleicht nicht ihrem ganzen Umfang nach gleichzeitig erschien, die wir aber mit Hermann a. a. O., Krohn, Pfleiderer, Windelband u. a. in heterogene und nach keinem einheitlichen Plan ausgeführte Theile zu zerstückeln keinen Grund haben; an sie der Timäus, dessen Fortsetzung, der

Kritias, wahrscheinlich in Folge von Plato's letzten sicilischen Reisen, unvollendet geblieben ist. Die Gesetze, das umfangreichste Werk Plato's, beschäftigten den greisen Philosophen ohne Zweifel während einer Reihe von Jahren, und wurden erst nach seinem Tod herausgegeben; vgl. S. 113.

§ 41. Charakter, Methode und Theile des platonischen Systems.

Die platonische Philosophie ist zugleich die Fortsetzung und die Ergänzung der sokratischen. Plato hat es bei derselben so wenig, wie sein Lehrer, auf ein blos theoretisches Forschen abgesehen: das ganze Verhalten der Menschen soll von den Gedanken, die der Philosoph findet, durchdrungen und geleitet, ihr sittliches Leben durch die Wissenschaft reformirt werden; und mit Sokrates ist auch er überzeugt, dass diese Reform nur auf das Wissen begründet werden könne, und dass ein wahres Wissen nur das sei, welches von der Erkenntniss der Begriffe ausgeht. Aber er will dieses Wissen zum System entwickeln, und wie er hiebei zuerst unter den griechischen Philosophen alle seine Vorgänger berücksichtigt und alle Anknüpfungspunkte, die sie ihm boten, benützt, so geht er auch in der Ausführung des Systems weit über die Grenzen des sokratischen Philosophirens hinaus: aus der sokratischen Dialektik erwächst seine Ideenlehre, aus den ethischen Grundsätzen seines Lehrers eine ausgeführte Ethik und Politik, und beide ergänzt er nicht blos durch eine mit seiner Metaphysik und seiner Ethik eng verbundene Anthropologie, sondern auch durch eine Naturphilosophie, welche die auffallendste Lücke der sokratischen Philosophie seinem ganzen Standpunkt entsprechend ausfüllt. Diesem Bedürfniss der Systematik entspricht es, wenn das wissenschaftliche Verfahren des Sokrates nicht allein thatsächlich nach der Seite der Begriffsbildung vertieft, nach der der Begriffsentwicklung erweitert wird, sondern auch die Regeln dieses Verfahrens bestimmter festgestellt werden, und dadurch die aristotelische Logik sich vorbereitet. Doch wird in den

platonischen Schriften die sokratische Weise der dialogischen Gedankenentwicklung festgehalten, weil die Wahrheit nicht als überlieferte, sondern nur als selbstgefundene besessen werden kann; aber das persönliche Gespräch wird hier zum kunstmässigen fortgebildet, und auch dieses nähert sich mehr und mehr dem fortlaufenden Vortrag. Den Mittelpunkt dieser Gesprächführung bildet Sokrates: theils aus Pietät, theils aus künstlerischen Rücksichten, theils und vor allem, weil sich die Philosophie als lebendige Kraft nur an dem vollendeten Philosophen vollkommen darstellen lässt. Zur Belebung dieser Darstellung dienen auch die Mythen, in denen sich ebenso, wie in der geistvollen Mimik vieler Gespräche, Plato's Dichternatur bethätigt; zugleich deuten dieselben aber auch auf die Lücken des Systems hin, da sie eben nur da einzugreifen pflegen, wo sich der Gegenstand einer genaueren wissenschaftlichen Bestimmung entzieht.

Die Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik (vgl. S. 144) findet sich der Sache, wenn auch nicht der Form nach, schon bei Plato; diesen systematischen Ausführungen sind aber die propädeutischen voranzustellen, welche in den Schriften aus seinen früheren Jahren den grössten Raum einnehmen und auch in späteren wiederkehren.

§ 42. Die propädeutische Begründung der platonischen Philosophie.

Um die Berechtigung und die Aufgabe der Philosophie festzustellen, weist Plato sowohl dem gewöhnlichen Bewusstsein als der sophistischen Aufklärung, die sich an seine Stelle setzen wollte, Mängel nach, denen nur durch philosophisches Erkennen und Leben begegnet werden könne. Jenes ist in seinem theoretischen Verhalten vorstellendes Bewusstsein, es sucht die Wahrheit theils in der Wahrnehmung, theils in der Vorstellung oder Meinung (*δόξα*); sein praktischer Charakter spricht sich in der gewöhnlichen Tugend und den herrschenden sittlichen Grundsätzen aus. Plato seinerseits zeigt, dass das Wissen weder in der Wahr-

nehmung noch in der richtigen Vorstellung bestehe; denn die Wahrnehmung zeige uns die Dinge nicht wie sie sind, sondern nur wie sie uns erscheinen, und ebendesshalb mit den wechselndsten und entgegengesetztesten Bestimmungen (Theät. 151 E ff. u. a. St.); die Vorstellung aber sei sich, auch wenn sie ihrem Inhalt nach richtig ist, ihrer Gründe nicht bewusst; sie beruhe nicht auf Belehrung, sondern auf blosser Ueberredung, und sei daher immer in Gefahr, in Irrthum umzuschlagen; während das Wissen immer wahr ist, könne die Vorstellung sowohl wahr als falsch sein, aber auch die richtige Vorstellung stehe doch nur in der Mitte zwischen dem Wissen und Nichtwissen (Meno 97 ff. Theät. 187 ff. Symp. 202. Tim. 51 E u. a.). Nicht anders verhält es sich aber nach Plato auch mit der gewöhnlichen Tugend. Auf Gewöhnung und richtiger Vorstellung, nicht auf Wissen beruhend, und desshalb auch wirklicher Lehrer entbehrend, ist sie in ihrem Bestande dem Zufall (der *θεία μοῖρα*) preisgegeben (Meno 89 D ff. Phädo 82 A u. o.); sie ist so unklar über sich selbst, dass sie neben dem Guten auch Böses zu thun erlaubt (den Freunden Gutes, den Feinden Böses); und so unrein in ihren Motiven, dass sie die sittlichen Anforderungen selbst nur auf Lust und Vortheil zu gründen weiss (Rep. I, 334 B f. II, 362 E ff.). Nur das Wissen gewährt eine sichere Bürgschaft für die Richtigkeit des Handelns, denn dieses richtet sich immer nach der Ansicht des Handelnden, niemand ist freiwillig böse (vgl. S. 93); und Plato führt desshalb in seinen früheren Schriften alle Tugenden mit Sokrates auf die Einsicht zurück, ohne zu sagen, ob und inwiefern trotzdem von einer Mehrheit derselben gesprochen werden kann; und ebenso erklärt er (Phädo 68 B ff.) die Einsicht für das einzige, was der Mensch sich zum Lebenszweck machen und wofür er alles andere hingeben solle. Diese Einsicht ist aber bei denen, welche sich selbst ihrer Zeit als Tugendlehrer empfahlen, den Sophisten, so wenig zu finden, dass ihre Lehre vielmehr alle Grundlagen der Wissenschaft wie der Sittlichkeit zerstören

würde. Der Satz, dass der Mensch das Mass aller Dinge, dass für jeden wahr sei, was ihm wahr scheint, schon durch die Meinungen über Zukünftiges zu widerlegen, hebt alle Wahrheit und so auch seine eigene auf (Theät. 170 f. 177 ff.). Die Behauptung, dass die Lust der höchste Lebenszweck, und dass jedem erlaubt sei, was ihm gutdünkt, verwechselt das Gute mit dem Angenehmen, das Wesenhafte und Unveränderliche mit dem Werdenden, welches keiner festen Begrenzung fähig ist, das unbedingt Werthvolle mit solchem, das sowohl schlecht als gut sein kann, und das in der Regel durch sein Gegentheil, die Unlust, bedingt ist (Gorg. 466 ff. 488 ff. Phileb. 23 ff. Rep. I, 348 ff. VI, 505 C. IX, 583 f.). Die Sophistik, welche diese Grundsätze aufstellt, kann ebenso, wie die Rhetorik, welche dieselben praktisch verwerthet, nur als das Gegentheil aller wahren Lebenskunst und Wissenschaft, nur als eine von jenen Afterkünsten, jenen unwissenschaftlichen Fertigkeiten betrachtet werden, die den Schein an die Stelle des Seins setzen (Gorg. 462 ff. Soph. 223 B ff. 232 ff. 254 A. 264 D ff. Phädr. 259 E ff.).

Nur die Philosophie leistet das wirklich, was die Sophistik verspricht. Ihre Wurzel ist der Eros, das Streben des Sterblichen, sich zur Unsterblichkeit zu erheben, welches im Fortschritt vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Einzelnen zum Allgemeinen, erst in der Anschauung und Darstellung der Idee sein eigentliches Ziel erreicht (Symp. 201 D ff. Phädr. 243 E ff.). Das Mittel zur Erkenntniss der Ideen ist aber das begriffliche oder dialektische Denken (*διαλεκτικὴ μέθοδος* Rep. VII, 533 C), und dieses hat eine doppelte Aufgabe: die Bildung der Begriffe, durch die wir vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Bedingten zum Unbedingten aufsteigen, und die Theilung derselben, welche uns methodisch durch die natürlichen Zwischenglieder vom Allgemeinen zum Besonderen herabführt, und uns dadurch über das gegenseitige Verhältniss der Begriffe, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit, ihre Ueber-, Unter- und Beiordnung unterrichtet. In der Begriffsbildung folgt Plato den gleichen, von ihm nur

ausdrücklicher ausgesprochenen, Grundsätzen, wie sein Lehrer; ein eigenthümliches Hülfsmittel derselben ist jene Prüfung der Voraussetzungen an ihren Consequenzen, die im Parmenides die Form einer antinomischen Begriffsentwicklung annimmt. Für die Eintheilung verlangt er, dass sie sich auf die qualitativen Unterschiede der Dinge gründe, und dass sie stetig fortschreite, ohne ein Mittelglied zu überspringen (denn gerade dadurch unterscheidet sich nach Phileb. 18 A. Soph. 253 B f. das *διαλεκτικῶς* und das *ἐριστικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους*); und er gibt desshalb der Zweitheilung vor jeder anderen den Vorzug[1]). Auch über die Richtigkeit des sprachlichen Ausdrucks hat, wie Plato im Kratylus zeigt, der Dialektiker zu entscheiden, da sie ganz davon abhängt, inwieweit er das Wesen der zu bezeichnenden Dinge darstellt; wogegen es verkehrt ist, den Worten die Aufschlüsse entnehmen zu wollen, die nur der Begriff der Sache gewährt. Wie aber das begriffliche Erkennen und das sittliche Handeln bei Sokrates auf's engste verknüpft waren, so verhält es sich auch bei Plato: die Philosophie begreift nach seiner Auffassung nicht blos alles Wissen, sobald dieses in der rechten Art betrieben wird, unter und in sich, sondern sie sichert auch allein und unfehlbar die Erfüllung der sittlichen Aufgaben. Sie ist Erhebung des ganzen Menschen aus dem Sinnenleben, Hinwendung des Geistes zur Idee; eine blosse Vorbereitung für sie ist (Rep. VII, 514 ff. 521 C ff. II, 376 E ff. III, 401 B ff.) alle sonstige Bildung und Erziehung: die Bildung des Charakters durch Musik und Gymnastik, durch die man das Gute zu thun, das Schöne zu lieben sich gewöhnt, die Bildung des Denkens durch die mathematischen Wissenschaften, deren Hauptaufgabe es ist, vom Sinnlichen zum Unsinnlichen hinüberzuleiten; ihr eigentliches Organ aber ist die Kunst des begrifflichen Denkens, die Dialektik, und der wesentliche Gegenstand dieses Denkens sind die Ideen.

[1]) Hauptquellen für das obige sind: Phädr. 265 C ff. Rep. VII, 533 C. f. 537 C. VI, 511 B. Parm. 135 C ff. Soph. 251 ff. Polit. 262 f. Phileb. 16 B ff.

§ 43. Die Dialektik oder die Ideenlehre.

Wenn Sokrates erklärt hatte, nur die Erkenntniss der Begriffe gewähre ein wahres Wissen, so geht Plato zu der weiteren Behauptung fort, nur dem in den Begriffen Gedachten, nur den Formen der Dinge, den Ideen, komme ein wahres und ursprüngliches Sein zu. Dieser Satz ergab sich aus jenem vermöge der Voraussetzung, in der Plato mit Parmenides (s. o. S. 53) übereinstimmte, dass nur das Seiende als solches erkannt werden könne, und daher die Wahrheit unserer Vorstellungen durch die Wirklichkeit ihres Gegenstandes bedingt sei und mit ihr gleichen Schritt halte (Rep. V, 476 E ff. VI, 511 D. Theät. 188 D f.), dass das Gedachte von dem Vorgestellten sich ebenso durchgreifend unterscheiden müsse, wie das Denken von der Vorstellung (Tim. 51 D). Auf diesem Standpunkt erschien die Realität der Ideen als die unerlässliche Bedingung für die Möglichkeit des wissenschaftlichen Denkens[1]). Das gleiche ergab sich aber auch aus der Betrachtung des Seins als solchen. Alles, was wir wahrnehmen, unterliegt (wie Heraklit gezeigt hatte) einer unablässigen Veränderung; es schwebt immer zwischen entgegengesetzten Zuständen, stellt keine seiner Eigenschaften rein und ganz dar; ein Bleibendes, sich selbst gleiches, mit keinem andern vermischtes kann nur das sein, was den Sinnen unzugänglich blos durch's Denken erkannt wird. Alles Einzelne ist ein vielfaches und getheiltes; aber die Einzeldinge werden zu dem, was sie sind, nur durch ihr gemeinsames, im Begriff erfasstes Wesen. Alles Werdende hat seinen Zweck an einem Sein: es ist so, weil es gut ist, dass es so sei (die Welt ist, wie Anaxagoras und Sokrates lehrten, das Werk der Vernunft); und ebenso soll alles unser Thun einem vernünftigen Zweck dienen. Diese Zwecke

[1]) Parm. 135 B: *εἴ γέ τις δὴ . . . αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι οὐδὲ ὅποι τρέψαι τὴν διάνοιαν ἕξει μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.*

können aber nur in der Verwirklichung dessen liegen, in dem das Denken die unwandelbaren Urbilder der Dinge erkennt, der Begriffe[1]). Wir sind somit, wie Plato glaubt, in jeder Beziehung genöthigt, das unsinnliche Wesen der Dinge als das allein wahrhaft Seiende von ihrer sinnlichen Erscheinung zu unterscheiden.

Dieses Wesen der Dinge sieht nun Plato, wie schon aus dem bisherigen hervorgeht, in ihrer Form (*εἶδος*, *ἰδέα*, was gleichbedeutend), d. h. in dem Allgemeinen, dem, was einer Reihe von Einzelwesen gemeinschaftlich zukommt, ihren gemeinsamen Begriff ausmacht. „Wir nehmen Eine Idee an, wo wir eine Mehrheit von Einzeldingen mit demselben Namen bezeichnen" (Rep. X, 596 A vgl. VI, 507 B. Theät. 185 B f. Parm. 132 C. Arist. Metaph. XIII, 4. 1078 b 30. I, 9. 990 b 6 u. v. a. St.); dagegen kann ein Einzelding als solches (wie etwa die Seele, von der diess Ritter u. a. glaubten) niemals eine Idee sein. Dieses Allgemeine existirt aber nach Plato, dessen Streit mit Antisthenes (s. S. 102) sich um diesen Punkt dreht, nicht blos in unserem Denken oder im Denken der Gottheit[2]). Sondern rein für sich und bei sich selbst ist es immer in derselben Gestalt, keiner Veränderung irgend einer Art unterworfen, als das ewige Urbild dessen, was an ihm theilhat, gesondert von diesem (*χωρίς*), nur mit dem Verstande zu schauen (Symp. 211 A. Phädo 78 D. 100 B. Parm. 135 A. Rep. VI, 507 B. Tim. 28 A. 51 B f.): die Ideen sind, wie Aristoteles sie zu bezeichnen pflegt, *χωριστά*; und gerade in diesem ihrem Fürsichsein sind sie das allein wahrhaft und ursprünglich Wirkliche, dem alles Werdende

[1]) Phädo 74 A ff. 78 D f. 97 B — 103 C. Rep. V, 478 E ff. VII, 523 C ff. X, 596 A. Tim. 27 E ff. 68 E. Parm. 131 E. Phileb. 54 B. Theät. 176 E. Arist. Metaph. I, 6 Anf. XIII, 9. 1086 a 35 ff. vgl. I, 9. 990 b 8 ff.

[2]) Eine Annahme, die seit der Zeit der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule bis heute viele Anhänger gefunden hat; Plato widerspricht ihr Parm. 132 B. Tim. 51 B ausdrücklich, und Rep. X, 597 B kann nicht für sie geltend gemacht werden.

und Veränderliche zu verdanken hat, was es von Wirklichkeit besitzt. Sie werden daher die *οὐσία*, das *ὄντως ὄν*, *ὃ ἔστιν ὄν*, das Ansichseiende oder das Ansich der Dinge[1]) genannt; und weil es von jeder Klasse von Dingen nur Eine Idee gibt (Parm. 131 E. 132 C. Rep. VI, 493 E. 507 B), werden sie auch als *ἑνάδες* oder *μονάδες* bezeichnet (Phileb. 15 A f.). Sie stehen also der Vielheit der Dinge als das Einheitliche, ihrer Wandelbarkeit als das Unveränderliche gegenüber: wenn wir in der Sinnenwelt mit Heraklit nur ein Werden finden können, so zeigen uns die Ideen das Sein, in dem Plato mit dem von ihm so hochverehrten Parmenides den einzigen wahren Gegenstand der Wissenschaft erkennt. Aber doch will er dieses Sein nicht wie das der Eleaten als ein solches gedacht wissen, das jeden Unterschied von sich ausschliesst: er zeigt im Sophisten (244 B ff. 251 ff.), dass jedes Seiende, als ein bestimmtes, trotz seiner Einheit eine Mehrheit von Eigenschaften, und in seinem Unterschied von allem andern unendlich viel Nichtsein (d. h. Anderssein) an sich habe, dass daher bei jedem Begriff untersucht werden müsse, mit welchen andern er in Gemeinschaft treten könne und mit welchen nicht; und im Parmenides widerlegt er auf indirektem Wege sowohl die Annahme, dass es nur eine Vielheit ohne Einheit, als die andere, dass es nur eine Einheit ohne Vielheit gebe. In seiner späteren Zeit bezeichnete er desshalb die Ideen im Anschluss an die Pythagoreer als Zahlen (vgl. § 50); in seinen Schriften findet sich diese Darstellungsform noch nicht, aber doch nähert sich ihr der Philebus, wenn er 14 C ff., mit deutlicher Hinweisung auf die pythagoreische Lehre (und speciell Philolaos) auseinandersetzt, dass nicht

[1]) *αὐτὸ ἕκαστον*, *αὐτὸ τὸ καλὸν*, *αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν* Phädo 65 D. 78 D, *αὐτὸς δεσπότης*, *ὃ ἔστι δεσπότης* Parm. 133 D, *σφαῖρα αὐτὴ ἡ θεία* Phileb. 62 A, *αὐτὸ καλὸν* u. s. w. *ὃ ἔστιν ἕκαστον* Rep. VI, 507 B — daher bei Aristoteles nicht blos *αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν* u. s. w., sondern auch *αὐτὸ ἀγαθόν*, *αὐτὸ ἓν καὶ ον*, und in Einem Wort *αὐτοάνθρωπος*, *αὐτοαγαθὸν*, *αὐτοεπιστήμη*, *αὐτοέκαστον* u. s. w. vgl. Bonitz Ind. arist. 124 b 52 ff. 123 b 46 ff.

blos die Dinge, sondern auch die einheitlichen ewigen Wesenheiten aus Einem und Vielem bestehen, Grenze und Unbegrenztheit in sich haben. Und ebensowenig soll die Unveränderlichkeit der Ideen so gefasst werden, dass es unmöglich würde, sie als die Ursachen des Gewordenen und Veränderlichen zu begreifen. Nur von ihnen kann ja diesem das Sein kommen, an dem es Theil hat; und wirklich bezeichnet auch Plato im Phädo 99 D ff. die Ideen als die Ursachen, durch die alles wird, was es ist; nach Rep. VI, 508 E. VII, 517 B ist die Idee des Guten die Ursache aller Vollkommenheit, alles Seins und Erkennens; mit dem Guten fällt aber (Phileb. 22 C) die göttliche Vernunft zusammen, und an der gleichen Stelle, welche sonst die Ideen einnehmen, treffen wir im Philebus (23 C f. 26 E f. 28 C ff.) die „Ursache", von der alle Ordnung und Vernunft in der Welt stammt. Noch bestimmter zeigt der Sophist (248 A ff.), dass das wahrhaft Seiende als wirkende Kraft gedacht, dass ihm daher Bewegung, Leben, Seele und Vernunft beigelegt werden müsse. Wie sich diess aber mit der Unveränderlichkeit der Ideen verträgt, hat Plato nicht zu zeigen versucht, und je mehr er seine Gedanken zum System entwickelte, um so mehr musste die dynamische Auffassung der Ideen als wirkender Kräfte gegen die ontologisch-teleologische, nach der sie die unveränderlichen Formen und Urbilder der Dinge sind, zurücktreten.

Da nun die Ideen nichts anderes sind, als die allgemeinen Begriffe, zu metaphysischen Realitäten verselbständigt, so muss es von allem Ideen geben, was sich auf einen allgemeinen Begriff zurückführen, mit einem ihm entsprechenden Wort bezeichnen lässt. Diese Folgerung hat Plato auch wirklich gezogen. Wir finden in seinen Schriften Ideen von allem möglichen, nicht blos von Substanzen, sondern auch von Eigenschaften, Verhältnissen und Thätigkeiten, nicht blos von Naturdingen, sondern auch von Kunsterzeugnissen, nicht blos von werthvollem, sondern auch von schlechtem und geringem; die Grösse-an-sich, die Zweiheit-an-sich, der

Name-an-sich, das Bett-an-sich, der Sklave-an-sich, die Idee des Schmutzes, der Ungerechtigkeit, des Nichtseienden u. s. w. Erst in seiner späteren Zeit beschränkte Plato die Ideen auf Naturdinge (vgl. § 50). Alle diese Ideen stehen untereinander in einem bestimmten Verhältniss, dessen systematische Darstellung die Aufgabe der Wissenschaft ist (vgl. S. 119). Indessen ist nicht allein der Gedanke einer apriorischen Construction dieses Systems der Begriffe Plato fremd, sondern auch zu seiner logischen Darstellung nimmt er kaum einen Anlauf. Nur über seine oberste Spitze hat er (Rep. VI, 504 E ff. VII, 517 B) sich eingehender geäussert, indem er als solche die Idee des Guten bezeichnet. Alles in der Welt ist so, wie es ist, weil es so am besten war, und es wird nur dann wirklich begriffen, wenn es auf das Gute als seinen letzten Zweck bezogen wird (Phädo 97 B ff.). Dieser Gedanke nimmt für Plato die Gestalt an, dass das Gute der letzte Grund alles Seins und Erkennens, dass die Idee des Guten es sei, die über beides erhaben dem Seienden seine Wirklichkeit, dem Erkennenden seine Vernünftigkeit und sein Wissen gewähre. Das Gute fällt also für ihn als der absolute Grund alles Seins mit der Gottheit zusammen, die auch Tim. 28 C. 37 A ganz so, wie jenes, charakterisirt und Phileb. 22 C (vgl. Stob. Ekl. I, 58) für identisch mit ihm erklärt wird. Nun müsste freilich das Gute, wie alle Ideen, ein Allgemeines, und als höchste Idee das Allgemeinste, die oberste Gattung sein, und so fragt es sich, wie es zugleich die Gottheit, also ein persönliches Wesen sein könne. Allein diese Frage hat Plato ohne Zweifel so wenig aufgeworfen, als er die Frage nach der Persönlichkeit Gottes überhaupt aufwarf.

§ 44. Plato's Physik. Die Materie und die Weltseele.

Wenn jede Idee Eine ist, sind es der Dinge, die unter sie fallen, unbestimmt viele; wenn jene ewig und unwandelbar ist, sind diese entstanden, vergänglich und in beständiger Veränderung begriffen; wenn jene das, was sie ist, rein und

ganz ist, sind sie diess niemals; wenn jener ein vollkommenes Sein zukommt, schweben sie ebenso zwischen Sein und Nichtsein, wie die Vorstellung, deren Gegenstand sie sind, zwischen Wissen und Nichtwissen. Diese Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins lässt sich, wie Plato glaubt, nur daraus erklären, dass es blos theilweise aus der Idee, zum anderen Theil dagegen aus einem andern von ihr verschiedenen Princip stammt; und da nun alles, was von Realität und Vollkommenheit in ihm ist, von der Idee herrührt, wird das Wesen jenes zweiten Princips nur in dem gesucht werden können, was die sinnliche Erscheinung von der Idee unterscheidet: es wird nur als unbegrenzt, durchaus veränderlich, nichtseiend und unerkennbar gedacht werden können. Eben diess sind nun die Bestimmungen, die Plato jenem Grunde des sinnlichen Daseins beilegt, den man mit einer aristotelischen Bezeichnung die platonische Materie zu nennen pflegt. Er beschreibt denselben als das Unbegrenzte (Phileb. 24 A ff.), oder wie er später (nach Aristoteles) sagte, das Grosse und Kleine; als das, was an sich selbst gestaltlos, allen den wechselnden Gestalten der Erscheinung zu Grunde liege und sie in sich aufnehme, als den Raum (*χώρα*, *τόπος*), der allem Werdenden eine Stätte darbiete, als etwas, das weder mit dem Denken noch mit der Wahrnehmung und Vorstellung erkannt, sondern nur mit Mühe (durch einen *λογισμὸς νόθος*) erschlossen werde (Tim. 49 A—52 D); und damit stimmt es überein, dass er ihn nach Aristoteles[1], Eudemus[2] und Hermodorus (b. Simpl. Phys, 248, 13) auch geradezu als das Nichtseiende bezeichnete. Denn den leeren Raum hatten schon Leucipp und Demokrit dem Nichtseienden gleichgesetzt, und wenn in den sinnlichen Dingen Sein und Nichtsein gemischt sind, alles ihr Sein aber aus der Idee stammt, bleibt für ihren zweiten Bestandtheil, die Materie, nur das Nichtsein übrig; wenn sich das denkende Erkennen

[1]) Phys. I, 9. 191 b 36. 192 a 6 vgl. III, 2. 201 b 20.

[2]) Bei Simpl. Phys. 431, 8 vgl. Tim. 52 E. 57 E.

(nach Rep. V, 477 A) auf das durchaus Seiende bezieht, die Vorstellung und Wahrnehmung auf das zwischen Sein und Nichtsein Schwebende, so kann das, was sich auf keine von beiden Arten erkennen lässt, nur das Nichtseiende sein. Wir haben daher unter Plato's sogen. Materie in seinem Sinn nicht eine raumerfüllende Masse, sondern nur den Raum selbst zu verstehen, wie er sie denn auch nie das nennt, aus dem, sondern immer nur das, in dem die Dinge entstehen: die Körper bilden sich nach ihm (vgl. § 45) dadurch, dass gewisse Theile des Raumes in die Gestalten der vier Elemente gefasst werden; dass es aber nicht eine körperliche Masse ist, aus der sie so entstehen, erhellt unwidersprechlich aus der Behauptung, sie lösen sich beim Uebergang in einander in ihre kleinsten Begrenzungsflächen auf, um sich aus ihnen neu zusammenzusetzen. Eine strenge Durchführung dieser Theorie war freilich schwer; und so stellt Plato (Tim. 30 A. 52 D f. 69 B) die Sache auch wieder so dar, als ob die Gottheit, da sie an die Bildung der Elemente gieng, „alles Sichtbare" als ein chaotisches, regellos bewegtes Gemenge vorgefunden hätte. Allein diese Schilderung kann in keinem Fall eigentlich genommen werden, denn auch auf eine raumerfüllende, sonst aber (nach Tim. 49 E ff. 69 B) jeder Gestaltung und Bestimmung entbehrende Masse würde sie nicht passen, da eine solche nach Plato's ausdrücklicher Erklärung (Tim. 31 B) nicht sichtbar gewesen wäre, und auch die „Spuren" der Elemente (53 B. 52 D) nicht einmal vorübergehend an sich gehabt haben könnte. Muss man aber einmal zwischen dieser Darstellungsform und Plato's eigentlicher Meinung unterscheiden, so hindert uns nichts, auch die hier vorgenommene Verdichtung des Raumes zum Stoffe unter die mythischen Züge zu rechnen, an denen der Timäus so reich ist.

Sofern es nun nur das Nichtseiende sein soll, was die Dinge von den Ideen unterscheidet, ist das Reale in beiden dasselbe, die Dinge verdanken alles, was von Sein in ihnen ist, der Gegenwart (*παρουσία*) der Ideen, ihrer Theilnahme

(μέθεξις, κοινωνία) an denselben. Sofern andererseits jenes „Nichtseiende“ doch alle die Eigenschaften bewirkt, durch welche das Körperliche sich von dem Unkörperlichen unterscheidet, muss in ihm eine zweite Art der Ursächlichkeit neben derjenigen der Ideen erkannt werden, die der blinden, vernunftlosen Nothwendigkeit, welche sich nicht auf die Naturzwecke, sondern auf die Bedingungen ihrer Verwirklichung bezieht, und die Vernunft in der letzteren beschränkt (Tim. 46 C f. 48 A. 56 C. Phädo 98 B ff.); neben dem, was die Dinge von den Ideen zu Lehen tragen, ist in ihnen ein zweiter Bestandtheil, dem wir gleichfalls ein Sein, nur von anderer Art als das der Ideen, beilegen müssen: die Ideen und die Dinge erscheinen getrennt von einander, jene sind die Urbilder (παραδείγματα Theät. 176 E. Tim. 28 C u. ö.), diese das Abbild. Von jenem Standpunkt aus stellt sich das platonische System zwar nicht als ein pantheistisches (denn die vielen Ideen sind nicht blos Theile oder Emanationen einer höchsten), aber doch als ein monistisches, ein reiner Idealismus dar: die Dinge sind den Ideen immanent. Aus dem andern betrachtet erscheint es dualistisch: die Ideen sind von den Dingen und diese von jenen getrennt. Aber in seiner Eigenthümlichkeit hat man es nur dann begriffen, wenn man erkennt, wesshalb sich Plato weder der einen noch der anderen Betrachtungsweise enthalten, und somit keine von beiden rücksichtslos durchführen, ebensowenig aber auch beide widerspruchslos vereinigen konnte.

Ist aber das Körperliche von der Idee durch einen so weiten Zwischenraum getrennt, wie Plato annimmt, so bedarf es nur um so mehr eines Mittelglieds, das beide verknüpft, und dieses kann nichts anderes sein, als die Seele. Nur die Seele, als das Sichselbstbewegende, kann der Grund der Bewegung und des Lebens (ἀρχὴ κινήσεως) für die Körperwelt sein; nur durch ihre Vermittlung kann dieser die Vernunft eingepflanzt, die Ordnung des Weltgebäudes, die Vorstellungs- und Denkkraft der einzelnen Vernunft-

wesen hervorgebracht werden[1]). Von der Bildung der Weltseele gibt der Timäus (34 B ff.) eine Schilderung, als deren ernstliche, in viel phantastisches Beiwerk eingehüllte Meinung sich aber nur das ergibt: dass die Seele zwischen den Ideen und der Körperwelt in der Mitte stehe und beide verknüpfe: unkörperlich und sich selbst gleich, wie jene, aber durch diese verbreitet und vermöge ihrer eigenen ursprünglichen Bewegung sie bewegend; dass sie alle Zahl- und Massverhältnisse in sich befasse, alle Gesetzmässigkeit und Harmonie in der Welt erzeuge; dass ebenso alle Vernunft und Erkenntniss, in dem Weltganzen wie in den Einzelwesen, durch ihre Vernünftigkeit und ihr Erkennen vermittelt sei; während die Frage nach ihrer Persönlichkeit von Plato offenbar noch gar nicht aufgeworfen wurde. — Die gleiche Stellung, wie hier die Weltseele, nimmt im Philebus (25 A ff.) die „Grenze" (*πέρας*), welche gleichfalls der Grund aller Ordnung und alles Masses sein soll, und in der aristotelischen Darstellung der platonischen Lehre (§ 50) das „Mathematische" ein, dessen Betrachtung ja auch bei Plato selbst (s. o. S. 120) den Uebergang zu der der Ideen vermittelt; nur dass hier die Form, bei der Seele die bewegende und belebende Kraft das Bindeglied zwischen Idee und Erscheinung bildet. So wenig aber Plato beide sich unmittelbar gleichgesetzt hat, so wenig lässt sich doch ihre nahe Verwandtschaft verkennen.

§ 45. Das Weltgebäude und seine Theile.

Um nun die Welt aus ihren letzten Gründen zu erklären, bedient sich Plato im Timäus der herkömmlichen Form einer Kosmogonie. Er lässt den Weltbildner (*δημιουργὸς*) im Hinblick auf das Urbild des lebenden Wesens (das *αὐτοζῷον*) die Seele der Welt aus ihren Bestandtheilen zusammenmischen (s. o.), dann ihren Stoff in die Form der

[1]) Phädr. 245 C. Gess. X, 891 E ff. Phileb. 30 A f. Tim. 30 A.

vier Elemente fassen, und schliesslich aus ihnen die Welt bauen und mit den organischen Wesen bevölkern. Indessen ist nicht blos das Einzelne dieser Darstellung grossentheils mythisch, sondern auch das Ganze hat eine so mythische Haltung, dass es schwer ist, genau zu bestimmen, wie viel davon Plato's eigentliche wissenschaftliche Ueberzeugung ausdrückt. Dass er die wahre Ursache der Welt in der Vernunft, den Ideen, der Gottheit erkennt, steht ausser Zweifel; aber die Unterscheidung des Weltbildners von den Ideen (oder genauer: von der höchsten der Ideen) gehört bereits zu den exoterischen Zügen (vgl. S. 125); und gebraucht er auch die Vorstellung eines zeitlichen Weltanfangs, wie es scheint, nicht mit ausdrücklichem Bewusstsein als blosse Form zur Einkleidung des Gedankens an die Abhängigkeit aller Dinge von den idealen Gründen, so steht sie doch mit anderen Bestimmungen seiner Lehre, namentlich mit der Ewigkeit des menschlichen Geistes (S. 132), in einem so auffallenden Widerspruch, dass man annehmen muss, es sei ihm bei ihr doch im wesentlichen nur um jenen Gedanken zu thun, ob aber hiefür eine zeitliche Weltentstehung nöthig und ob sie an sich selbst denkbar sei, habe er gar nicht untersucht. Um so wichtiger ist ihm aber jenes Allgemeine. Als das Werk der Vernunft ist die Welt durchaus zweckmässig eingerichtet: nur die Endursachen sind die wahren Erklärungsgründe der Erscheinungen, die materiellen blos die Bedingungen, ohne die sie nicht möglich wären (vgl. S. 128). Plato legt daher der teleologischen Naturbetrachtung einen ungleich höheren Werth bei, als der physikalischen, wie er diess im Timäus auch durch die äussere Sonderung beider und die Voranstellung der ersteren ausdrückt.

Der erste Schritt zur Bildung einer Welt war die ihrer Grundstoffe, der vier Elemente. Plato gibt für diese eine doppelte Ableitung. Er verlangt vom teleologischen Gesichtspunkt aus Feuer und Erde als Bedingung für die Sichtbarkeit und Betastbarkeit der Körper, und dann ein Band

zwischen beiden, das in zwei Proportionalen bestehen müsse, weil es sich hier um Körper handle; und er bezeichnet mit Philolaos (s. S. 46) vier von den fünf regelmässigen Körpern als die Grundformen von Feuer, Luft, Wasser, Erde; construirt dann aber diese Körper selbst, über jenen hinausgehend, aus den kleinsten rechtwinkligen Dreiecken, aus denen ihre Begrenzungsflächen sich zusammensetzen, und lässt sie beim Uebergang eines Elementes in ein anderes (der desshalb nur bei den drei oberen möglich ist) in jene Dreiecke sich auflösen und aus ihnen neu bilden (vgl. S. 127). Jedes Element hat seinen natürlichen Ort, dem es zustrebt; durch die Gesammtheit derselben ist aller Raum in der Welt vollständig ausgefüllt.

Diese selbst denkt sich Plato als vollkommene Kugel, die Erde als Vollkugel in der Mitte ruhend, die Gestirne in Sphären oder Ringen (so, wie es scheint, die Planeten) befestigt, durch deren Drehung sie herumgeführt werden; wenn alle Gestirne in ihre ursprüngliche Stellung zurückgekehrt sind, ist das grosse Weltjahr (von 10000 Jahren) abgelaufen, mit dem Plato vielleicht auch die von ihm angenommenen Verheerungen der Erde durch Fluthen und Brand (Tim. 22 C ff. Gess. III, 677 A ff.) in Verbindung gesetzt hat. Die Gestirne sind vernünftige selige Wesen, die „sichtbaren Götter"; und ebenso ist der Kosmos der Eine alle anderen Wesen in sich befassende wahrnehmbare Gott, das Abbild des übersinnlichen, unvergänglich und nie alternd, das vollkommenste und herrlichste von allem Geschaffenen.

§ 46. Plato's Anthropologie.

Zur Vollkommenheit der Welt gehört es, dass sie ebenso, wie ihr Urbild, das *αὐτοζῷον*, alle Arten von lebenden Wesen in sich enthalte. Indessen hat von diesen nur der Mensch für Plato ein selbständiges Interesse: den Pflanzen und Thieren widmet er nur beiläufig einige ziemlich uner-

hebliche Bemerkungen. Eingehender beschäftigt sich der Timäus mit dem menschlichen Leibe; aber mit der platonischen Philosophie stehen nur wenige von diesen physiologischen Annahmen in einem inneren Zusammenhang. Die Seele des Menschen ist ihrem Wesen nach der des Weltganzen gleichartig, von der sie herstammt (Phileb. 30 A. Tim. 41 D f. 69 C f.); einfacher und unkörperlicher Natur ist sie durch ihre Selbstbewegung Grund der Bewegung für ihren Leib; mit der Idee des Lebens unzertrennlich verknüpft, hat sie weder ein Ende noch auch[1]) einen Anfang ihres Daseins. Aus einer höheren Welt in den irdischen Leib herabgekommen, kehren die Seelen nach dem Tode, wenn sie ein reines und dem Höheren zugewendetes Leben geführt haben, wieder in dieselbe zurück, während die besserungsbedürftigen theils jenseitigen Strafen theils einer Wanderung durch menschliche und thierische Leiber unterworfen werden; in seinem früheren Dasein hat unser Geist die Ideen geschaut, an die er sich beim Anblick ihrer sinnlichen Abbilder wieder erinnert[2]). Die weitere Ausführung dieser Sätze hat Plato in mythischen Darstellungen gegeben, von denen er selbst andeutet, dass er ihren einzelnen vielfach von einander abweichenden Zügen keinen wissenschaftlichen Werth beilege; aber sie selbst sprechen seine wirkliche Ueberzeugung aus, und nur hinsichtlich der Seelenwanderung fragt es sich, ob er den Eintritt menschlicher Seelen in Thierleiber im Ernst annahm. Versucht man dagegen, Plato (mit Teichmüller) die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit und Präexistenz abzusprechen, so muss man die Erklärungen und Beweisführungen des Philosophen in der unzulässigsten Weise umdeuten, oder das, was er als seine

[1]) Nach Phädr. 245 C f. Meno 86 A und der Consequenz des Unsterblichkeitsbeweises im Phädo 102 ff.; anders im Timäus, vgl. aber S. 130.

[2]) Die Belege für das obige finden sich ausser dem Phädo, der fünf Beweise für die Unsterblichkeit führt: Phädr. 245 C ff. Gorg. 523 ff. Meno 80 D ff. Rep. X, 608 C ff. Tim. 41 D ff.

entschiedenste wissenschaftliche Ueberzeugung vorträgt, für eine blosse Metapher oder Accomodation erklären; man übersieht aber dabei auch, wie eng der Unsterblichkeitsglaube bei Plato durch die Lehre von der Wiedererinnerung mit seiner Erkenntnisstheorie, durch die Annahme einer dereinstigen Vergeltung mit seiner Ethik und Theologie, durch den Gegensatz zwischen dem Geistigen, das ewig, und dem Körperlichen, das vergänglich ist, mit seiner ganzen Metaphysik verknüpft ist.

Diesen Ansichten gemäss kann Plato das eigentliche Wesen der Seele nur in ihrer geistigen Natur, ihrer Vernunft (*λογιστικὸν*, Phileb. 22 C *νοῦς*) suchen. Sie allein ist der göttliche und unsterbliche Bestandtheil derselben; erst beim Eintritt in den Leib verband sich mit diesem der sterbliche, der aber wieder in zwei Theile zerfällt, den Muth (*θυμὸς*, *θυμοειδὲς*) und die Begierde (*τὸ ἐπιθυμητικὸν*, auch *φιλοχρήματον*); die Vernunft hat ihren Sitz im Kopf, der Muth in der Brust, die Begierde im Unterleib (Rep. IV, 435 B ff. Tim. 69 C f. 72 D. Phädr. 246). Wie aber freilich mit dieser Dreitheilung der Seele die Einheit des persönlichen Lebens sich vertrage, welchem Seelentheil das Selbstbewusstsein und der Wille angehöre, wie in der körperfreien Seele noch eine Neigung zur Sinnenwelt sein könnte, wie die körperlichen Zustände und die Erzeugung auf den Charakter des Menschen den durchgreifenden Einfluss haben können, den er ihnen zuschreibt, darüber gibt uns Plato keinen Aufschluss. Ebensowenig finden wir bei ihm eine Untersuchung über die Natur des Selbstbewusstseins und des Willens, und wenn er die Freiheit des letzteren entschieden voraussetzt (Rep. X, 617 E. 619 B. Tim. 41 E ff. Gess. X, 904 B), so fehlt es doch an jeder Andeutung darüber, wie sich der ebenso bestimmt ausgesprochene sokratische Satz, dass niemand freiwillig böse sei (Tim. 86 D ff. Gess. V, 731 C. 734 B. IX, 860 D ff. Meno 77 B ff. Prot. 345 D. 358 B), damit vereinigen lässt.

§ 47. Plato's Ethik.

Plato's Ethik erhielt ihre wissenschaftliche Gestalt und ihren idealen Charakter durch die Verbindung, welche die ethischen Grundsätze seines Lehrers mit seiner Metaphysik und seiner Anthropologie eingiengen. Da die Seele ihrem wahren Wesen nach der übersinnlichen Welt angehört und nur in dieser ein wahres und dauerndes Sein zu finden ist, so wird sich der Besitz des Guten oder die Glückseligkeit, welche das letzte Ziel des menschlichen Lebens bildet, nur durch die Erhebung in jene höhere Welt erreichen lassen; der Leib dagegen und die Sinnlichkeit ist ein Grab und Kerker der Seele, welche ihre unvernünftigen Bestandtheile erst durch die Verbindung mit ihm erhalten hat, der Grund aller Begierden und aller Störungen der geistigen Thätigkeit. Die wahre Bestimmung des Menschen liegt daher in jener Flucht aus dem Diesseits, welche dem Theätet 176 A zufolge darin besteht, dass man sich durch Tugend und Einsicht Gott ähnlich macht, in jenem philosophischen Sterben, auf welches der Phädo (64 A — 67 B) das Leben des Philosophen zurückführt. Sofern aber andererseits das Sichtbare doch das Abbild des Unsichtbaren ist, ergibt sich die Aufgabe, die sinnliche Erscheinung als das Hülfsmittel zur Anschauung der Idee zu benützen und diese in jene einzuführen. Von diesem Standpunkt geht Plato in seinen Sätzen über den Eros (S. 119) und in der Untersuchung des Philebus über das höchste Gut aus (die Phil. 61 ff. ihr Resultat zieht); denn wenn er auch den werthvollsten Bestandtheil des letzteren in der Vernunft und Einsicht sucht, will er doch nicht allein das erfahrungsmässige Wissen, die richtige Vorstellung und die Kunst, sondern auch die Lust, so weit sie sich mit der Gesundheit des Geistes verträgt, in seinen Begriff mit aufnehmen; wie er andererseits auch, den Schmerz betreffend (Rep. X, 603 E f.), nicht Empfindungslosigkeit, sondern Beherrschung und Mässigung der Empfindung verlangt. Wird aber auch hierin die Bedeutung des

Aeusseren für den Menschen anerkannt, so ist doch die wesentliche Bedingung seines Glückes nach Plato ausschliesslich seine geistige und sittliche Beschaffenheit, seine Tugend; und sie ist diess nicht blos wegen des Lohnes, der ihr gleichfalls im Diesseits und im Jenseits gesichert ist; sondern auch dann wäre der Gerechte unbedingt glücklicher als der Ungerechte, wenn jener von Göttern und Menschen behandelt würde, wie es dieser, und dieser, wie es jener verdient: Unrecht thun ist schlimmer, als Unrecht leiden, und für seine Vergehen gestraft zu werden, wünschenswerther, als straflos zu bleiben. Denn als die Schönheit und Gesundheit der Seele ist die Tugend unmittelbar auch die Glückseligkeit: sie trägt ihren Lohn ebenso, wie die Schlechtigkeit ihre Strafe, in sich selbst; sie ist die Herrschaft des Göttlichen im Menschen über das Thierische, und als solche das einzige, was uns frei und reich macht, uns dauernde Befriedigung und Gemüthsruhe verschafft [1]).

In seiner Tugendlehre selbst schliesst Plato sich anfangs ganz an Sokrates an, indem er die gewöhnliche Tugend, weil sie nicht auf Einsicht gegründet ist, gar nicht als wirkliche Tugend gelten lässt, und seinerseits umgekehrt alle Tugenden auf die Einsicht zurückführt, und mit ihrer Einheit auch ihre Lehrbarkeit behauptet. So im Laches, Charmides und Protagoras (vgl. S. 118). Aber schon im Meno (96 D ff.) räumt er ein, dass neben dem Wissen auch die richtige Vorstellung zur Tugend bewegen könne, und in der Republik (II, 376 E. III, 401 B f. 410 B ff.) erkennt er in dieser unvollkommenen, auf Gewöhnung und richtigen Vorstellungen beruhenden Tugend die unentbehrliche Vorstufe der höheren, auf wissenschaftliche Erkenntniss gegründeten. Ebenso gibt er aber jetzt nicht allein zu, dass die sittlichen Anlagen, das ruhige und das feurige Temperament (*σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* Polit. 306 f.), die Sinnlichkeit, die

[1]) Gorg. 504 A ff. Rep. I, 353 A ff. IV, 443 C ff. IX, 583 B ff. X, 609 B ff. Theät. 177 A ff. u. ö.

Willenskraft und das Denkvermögen (Rep. III, 415. IV, 435 E. VI, 487 A), an die Einzelnen und an ganze Völker ungleich vertheilt seien, sondern seine Psychologie macht es ihm auch möglich, mit der Einheit der Tugend eine Mehrheit von Tugenden zu vereinigen, indem er jeder von den Grundtugenden einen bestimmten Ort in der Seele anweist. Dieser zählt er aber vier, deren Deduktion er zuerst versucht, und deren Zahl er zuerst fest bestimmt zu haben scheint. In der richtigen Beschaffenheit der Vernunft besteht die Weisheit; darin, dass der Muth die Entscheidung der Vernunft über das, was zu fürchten oder nicht zu fürchten ist, gegen Lust und Schmerz aufrechthält, die Tapferkeit; in der Uebereinstimmung aller Seelentheile über die Frage, wer von ihnen zu befehlen und wer zu gehorchen hat, die Selbstbeherrschung (σωφροσύνη); in dem Ganzen dieses Verhältnisses, darin, dass jeder Seelentheil seine Aufgabe erfüllt und nicht über sie hinausgreift, die Gerechtigkeit (Rep. IV, 441 C ff.). Dieses Schema zu einem ausgeführten System der Tugendlehre zu entwickeln, hat Plato nicht versucht; in seinen gelegenheitlichen Aeusserungen über sittliche Thätigkeiten und Pflichten stellt er uns die Ethik seines Volkes in ihrer edelsten Gestalt dar; und wenn er durch einzelne Sätze, wie namentlich durch das Verbot, den Feinden Böses zu thun (s. S. 118), über sie hinausgeht, weiss er doch bei anderen Punkten, wie in seiner Auffassung der Ehe, seiner Verachtung der Handarbeit, seiner Anerkennung der Sklaverei, ihre Schranken nicht zu durchbrechen.

§ 48. Plato's Staatslehre.

Zu dem Hellenischen in Plato's Ethik gehört vor allem ihre enge Verbindung mit der Politik. Während aber die altgriechische Auffassung die sittlichen Aufgaben fast ganz in den politischen aufgehen liess, führt Plato umgekehrt die politischen Aufgaben auf die sittlichen zurück. Er ist mit Sokrates überzeugt, dass der Mensch zuerst an sich selbst,

und erst an zweiter Stelle für das Gemeinwesen arbeiten solle (Symp. 216 A); er findet nicht blos unter den bestehenden Verhältnissen für den Philosophen keinen Raum zu politischer Thätigkeit (Rep. 488 A ff. u. ö.), sondern er betrachtet diese auch in seinem Idealstaat als ein Opfer, das er der Gesammtheit bringe (Rep. 519 C ff. 347 A f. 500 B); er hält das Staatsleben überhaupt nur desshalb für nothwendig, weil es das einzige Mittel ist, um die Tugend in der Welt zu erhalten und zur Herrschaft zu bringen (Rep. 490 E ff. u. ö.). Sein wesentlicher Zweck ist daher die Tugend und ebendamit die Glückseligkeit der Staatsbürger, seine Hauptaufgabe die Erziehung des Volks zur Tugend (Gorg. 464 B f. 521 D ff. Polit. 309 C. Rep. 500 D u. ö.); und entspringt es auch zunächst aus dem physischen Bedürfniss (Rep. 369 B ff.), so würde doch eine Gesellschaft, die sich auf die Befriedigung der Bedürfnisse beschränkte (wie der cynische Naturstaat), den Namen eines Staats nicht verdienen (Rep. 372 D. Polit. 272 B). Alle wahre Tugend ruht aber auf wissenschaftlicher Erkenntniss, auf der Philosophie. Die Grundbedingung jedes tüchtigen Staatswesens ist daher die Herrschaft der Philosophie, oder was dasselbe, der Philosophen (Rep. 473 C. Polit. 293 C). Diese Herrschaft muss eine unbedingte sein, und sie kann nur den wenigen anvertraut werden, die dazu fähig sind, denn die Philosophie ist nicht Sache der grossen Masse (Polit. 293 A. Rep. 428 D). Die Verfassung des platonischen Staats ist daher eine Aristokratie, die absolute, durch kein Gesetz beschränkte Herrschaft der Sachverständigen, der Philosophen (Rep. 428 E. 433 ff. Polit. 294 A ff. 297 A ff.). Damit dieser regierende Stand die erforderliche Macht hat, und der Staat nach aussen geschützt ist, muss zu ihm als zweiter der Kriegerstand (*φύλακες*, *ἐπίκουροι*) hinzukommen; während die Masse des Volkes, die Landbauer und Gewerbtreibenden, einen dritten, von aller politischen Thätigkeit ausgeschlossenen, auf den Erwerb beschränkten Stand bilden (Rep. 373 D ff.). Plato begründet diese Trennung der Stände mit

dem Grundsatz der Arbeitstheilung; ihr eigentliches Motiv liegt aber in der Ueberzeugung, dass nur eine Minderheit der Ausbildung für die höheren politischen Funktionen fähig sei; und indem er nun ferner voraussetzt (Rep. 415 ff.), dass die Anlage dazu sich in der Regel vererbe, nähert sich der Unterschied der drei Stände einem Kastenunterschied; er selbst vergleicht sie den drei Theilen der Seele und vertheilt die Tugenden des Gemeinwesens an sie ebenso, wie die des Einzelnen an jene (Rep. 427 D ff.). Damit aber die beiden höheren Klassen ihrem Berufe genügen (an dem dritten Stand und seinen banausischen Verrichtungen ist dem aristokratischen Philosophen wenig gelegen), muss ihre Bildung und Lebensordnung ganz und gar vom Staat geleitet und auf seine Zwecke berechnet sein. Der Staat sorgt dafür, dass seine Bürger von den tüchtigsten Eltern und unter den günstigsten Umständen erzeugt werden; er gibt ihnen durch Musik (worüber S. 140) und Gymnastik eine Erziehung, an der ebenso, wie später an der politischen und kriegerischen Thätigkeit, auch die Frauen theilnehmen; er bildet die künftigen Regenten durch die mathematischen Wissenschaften und die Dialektik für ihren Beruf aus, um sie dann nach vieljähriger praktischer Thätigkeit, wenn sie sich allseitig bewährt haben, im 50. Jahr in den ersten Stand aufzunehmen, dessen Mitglieder die Staatsleitung abwechselnd besorgen. Er nöthigt sie aber auch in der Folge, ganz ihm zu gehören, indem er durch Aufhebung des Privateigenthums und der Familie dem Erbfeind der Staatseinheit, dem Privatinteresse, die Wurzeln abschneidet. Dass es Plato mit diesen Vorschlägen voller Ernst ist, dass er sie nicht allein für heilsam, sondern auch für ausführbar hält, steht ausser Zweifel; wie er denn auch alle andern Staatsformen, ausser der seinigen (deren er Polit. 300 ff. sechs, Rep. VIII. IX vier zählt), als verfehlte bezeichnet (Rep. 449 A u. ö.). Zu ihrer Erklärung reicht aber weder der Vorgang spartanischer und pythagoreischer Einrichtungen noch der Gegensatz gegen die Ausschreitungen der attischen Demokratie aus, sondern

ihr letzter Grund liegt darin, dass der ganze Charakter seines Systems den Philosophen verhindert, in der sinnlichen und individuellen Seite des menschlichen Daseins etwas anderes als ein Hinderniss der wahren Sittlichkeit zu sehen, sie als das Mittel für die Verwirklichung der Idee zu begreifen.

§ 49. Plato's Ansichten über die Religion und die Kunst.

Nach sittlich-politischen Gesichtspunkten richtet sich auch Plato's Stellung zu der Religion und der Kunst seines Volkes; welche beiden ihrerseits da im engsten Zusammenhang standen, wo die Dichter die Stelle der Theologen und der Offenbarungsurkunden vertraten und das Theater ein Bestandtheil des Kultus war. Plato's eigene Religion ist jener philosophische Monotheismus, für welchen die Gottheit mit der Idee des Guten zusammenfällt, der Vorsehungsglaube mit der Ueberzeugung, dass die Welt das Werk der Vernunft und das Abbild der Idee sei, die Gottesverehrung mit der Tugend und Erkenntniss; und in demselben Sinn sind auch seine populäreren Aeusserungen über Gott oder die Götter gehalten, welche allerdings, namentlich in seinem Vorsehungsglauben und seiner Theodicee, über die strenge Consequenz seines Systems um so leichter hinausgehen, je weniger er die begriffliche und die vorstellungsmässige Form jenes Glaubens kritisch verglichen, und insbesondere die Grundfrage über die Persönlichkeit Gottes sich vorgelegt hat. Neben der Gottheit im absoluten Sinn werden die Ideen als die ewigen Götter, der Kosmos und die Gestirne als sichtbare Götter bezeichnet; während der Philosoph nicht verbirgt, dass er die Götter der Mythologie für Geschöpfe der Phantasie hält (Tim. 40 D), und über die vielen unsittlichen und der Gottheit unwürdigen Bestandtheile der Mythologie scharfen Tadel ausspricht (Rep. 377 E ff. u. ö.). Aber trotzdem will er die hellenische Religion als die seines Staates, ihre Mythen als erste Grundlage des Unterrichts festhalten,

nur dass sie von jenen schädlichen Beimischungen gereinigt werden sollen; was er verlangt, ist nicht eine Verdrängung, sondern eine Reform des Volksglaubens.

Wie die Religion, so wird auch die Kunst von Plato zunächst nach ihrer ethischen Wirkung beurtheilt. Gerade weil er selbst philosophischer Künstler ist, weiss er die reine, keinem anderweitigen Zweck dienende Kunst nicht zu würdigen. Der Begriff des Schönen wird von ihm in sokratischer Weise, ohne schärfere Zergliederung seiner Eigenthümlichkeit, auf den des Guten zurückgeführt; die Kunst betrachtet er als eine Nachahmung (μίμησις), nicht des Wesens der Dinge, sondern ihrer sinnlichen Erscheinung; und er wirft ihr vor, dass sie aus unklarer Begeisterung (μανία) entsprungen, unsere Theilnahme für Falsches und Wahres, Schlechtes und Gutes gleichsehr in Anspruch nehme, in vielen ihrer Erzeugnisse, wie namentlich im Lustspiel, den niedrigsten Neigungen schmeichle, durch ihr buntes Spiel die Einfachheit und Geradheit des Charakters gefährde. Um eine höhere Berechtigung zu gewinnen, muss sich die Kunst in den Dienst der Philosophie stellen; sie muss als sittliches Bildungsmittel behandelt werden und ihre höchste Aufgabe darin suchen, dass sie den Werth der Tugend und die Verwerflichkeit des Lasters einschärft. Nach diesem Masstab soll sich die staatliche Leitung und Beaufsichtigung richten, welcher Plato in seinen zwei grossen politischen Werken die Kunst, und namentlich die Dichtkunst und Musik, bis in's einzelste unterworfen wissen will; den gleichen legt er selbst an, wenn er nicht blos alle unsittlichen und unwürdigen Erzählungen über Götter und Helden, sondern auch alle üppige und verweichlichende Musik und die gesammte nachahmende Poesie, und daher auch Homer, aus seinem Staate verbannt. Ebenso verlangt Plato, dass die Redekunst, deren gewöhnliche Uebung auf's entschiedenste verurtheilt wird (vgl. S. 119), zum Hülfsmittel der Philosophie umgebildet werde.

§ 50. Die spätere Gestalt der platonischen Lehre; die Gesetze.

Das System, welches sich uns in den platonischen Schriften bis zum Timäus und Kritias herab darstellt, erfuhr in dem letzten Abschnitt von Plato's Leben, etwa seit seiner Zurückkunft von der letzten sicilischen Reise, erhebliche Veränderungen. Nach Aristoteles beschränkte Plato damals, als dieser ihn hörte, den Umfang der Ideen auf die Arten der Naturwesen. Die Ideen selbst bezeichnete er als Zahlen (vgl. S. 123), unterschied aber diese Idealzahlen (*ἀριθμοὶ νοητοὶ*) von den mathematischen dadurch, dass jene nicht, wie diese, aus gleichartigen Einheiten bestehen und daher nicht zusammengezählt werden können; aus den Idealzahlen liess er die idealen, aus den mathematischen die mathematischen Grössen hervorgehen; denn das Mathematische stellte er zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge (s. o. S. 129). Er begnügte sich ferner jetzt nicht mehr damit, in den Ideen den letzten Grund der Erscheinungen aufzuzeigen, sondern fragte nach den Bestandtheilen (*στοιχεῖα*) der Ideen selbst, und fand diese in dem Eins, welches er dem Guten gleichsetzte, und dem Unbegrenzten, das er das Grosse und Kleine (*μέγα καὶ μικρὸν*) nannte, weil es weder nach oben noch nach unten begrenzt ist, und sofern die Zahlen aus ihm hervorgehen, die Vielheit oder die „unbestimmte Zweiheit". Wie aber dieses Unbegrenzte zu demjenigen, welches der Grund der Körperwelt ist, sich verhalte, scheint er nicht untersucht und dadurch den Schein ihrer (von Aristoteles angenommenen) völligen Einerleiheit hervorgerufen zu haben[1]). Mit den Pythagoreern, denen er sich in allem diesem annäherte, unterschied er jetzt auch den Aether als fünften Körper von den vier Elementen.

[1]) Die aristotelischen Hauptstellen darüber finden sich Metaph. I, 6. 9. XIII, 6 f., wozu Alexander's Commentar zu vgl. Weiteres Phil. d. Gr. II a, 946 ff. Platon. Studien 217 ff. und bei Susemihl Genet. Entwickl. d. plat. Phil. II, 509 ff. 532 ff.

In den gleichen Jahren, denen diese Lehrform angehört, machte Plato in den Gesetzen (worüber aber S. 113 zu vgl.) den Versuch, zu zeigen, wie auch auf dem Boden der bestehenden Verhältnisse und ohne die Voraussetzungen des Philosophenstaats, auf dessen Ausführbarkeit er jetzt verzichtet hat, eine wesentliche Besserung der staatlichen Zustände sich herbeiführen liesse. Die Herrschaft der Philosophie, nach der Republik das einzige, was der Menschheit helfen kann, ist jetzt aufgegeben: an die Stelle der philosophischen Regenten tritt ein Verein der Einsichtigsten ohne amtliche Befugnisse, an die Stelle der Dialektik als einer wissenschaftlichen Erkenntniss der Ideen, theils die Mathematik theils die Religion; und wenn die letztere ihrem Inhalt nach Plato's Grundsätzen durchaus entspricht, geht sie doch in keiner Beziehung über jene nach ethischen Gesichtspunkten gereinigte Volksreligion hinaus, welche in der Republik nur der Masse als Ersatz für die Dialektik bestimmt war. Ebensowenig kann die Leitung der Einzelseele der Weisheit im höchsten Sinn übertragen werden: ihre Stelle nimmt die praktische Einsicht (φρόνησις) ein, welche sich von der Sophrosyne kaum unterscheidet, während die Tapferkeit gegen beide auffallend zurückgesetzt wird. Was endlich die Staatseinrichtungen betrifft, so begnügt sich Plato in seinem späteren Werk statt der Aufhebung des Privateigenthums mit seiner gesetzlichen Beschränkung und der unveränderten Erhaltung einer bestimmten Zahl von Landstellen (5040); statt der Aufhebung der Familie mit einer sorgfältigen Ueberwachung der Ehen und des häuslichen Lebens; an dem Grundsatz der öffentlichen, für beide Geschlechter gleichen Erziehung wird festgehalten, der Verkehr mit dem Ausland ängstlich beaufsichtigt und beschränkt. Handel, Gewerbe und Landbau sollen ausschliesslich von Metöken und Sklaven besorgt werden, so dass von den drei Ständen der Republik nur der zweite übrig bleibt. Für die Verfassung des Staats wird eine gleichmässige Verknüpfung monarchischer, oder richtiger oligarchischer, und demokra-

tischer Bestandtheile zum Grundsatz gemacht, und sowohl die organischen Bestimmungen der Verfassung als die bürgerlichen und Strafgesetze werden mit einer in alle Einzelheiten eingehenden Sorgfalt, einsichtsvoll und sachkundig ausgeführt. Dass jedem Gesetz eine begründende Einleitung vorangeht, ist ein Zugeständniss an die Forderung, nicht aus blindem Gehorsam, sondern aus eigener Ueberzeugung zu handeln.

§ 51. Die alte Akademie.

Der wissenschaftliche Verein, den Plato gestiftet und geleitet hatte, erhielt sich auch nach seinem Tode in der Akademie unter eigenen Scholarchen; und es war dadurch der Folgezeit die Form für die Organisation des wissenschaftlichen Unterrichts vorgezeichnet. Ihrer äusseren Gestalt und rechtlichen Stellung nach bildeten diese Philosophenvereine Genossenschaften (*θίασοι*) zur gemeinschaftlichen Verehrung der Musen. Plato's erster Nachfolger war sein Schwestersohn Speusippus, dem sein Mitschüler Xenokrates aus Chalcedon 339 v. Chr. folgte; unter den übrigen unmittelbaren Schülern Plato's sind die bekanntesten, abgesehen von Aristoteles: Heraklides aus Pontus, Philippus aus Opus, Hestiäus aus Perinth, Menedemus der Pyrrhäer. Alle diese Männer verfolgen nun, so weit wir mit ihren Ansichten bekannt sind, im Anschluss an den Pythagoreismus die Richtung, die Plato's Philosophie in seiner letzten Zeit genommen hatte. Speusippus scheint nicht allein dem erfahrungsmässigen Wissen (der „*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*“) einen grösseren Werth beigelegt zu haben, als Plato, sondern er gab auch die Lehre, mit welcher der letztere in den entschiedensten Gegensatz zu der gewöhnlichen Vorstellungsweise getreten war, in ihrer platonischen Form ganz auf, indem er an die Stelle der Ideen die mathematischen Zahlen, diese aber allerdings als getrennt von den Dingen setzte; ganz pythagoreisch lautet ein Bruchstück von ihm über die Dekas. Als allgemeinste Urgründe bezeichnete er

dem entsprechend das Eins und die Vielheit; er unterschied aber das Eins sowohl von der weltbildenden Vernunft, die er sich als Weltseele gedacht und mit dem pythagoreischen Centralfeuer combinirt zu haben scheint, als auch von dem Guten, das erst Resultat der Welteinrichtung sei. Aus der Einheit und Vielheit leitete er zunächst nur die Zahlen ab, für die Raumgrössen und die Seele stellte er besondere analoge Principien auf; zugleich wird aber berichtet (Diog. IV, 2), er habe die mathematischen Wissenschaften in engere Verbindung unter einander gebracht. Mit den Pythagoreern (und Plato) fügte er den vier Elementen den Aether bei; vielleicht um der Seelenwanderung willen liess er die niederen Seelentheile den Tod überdauern. In seiner Ethik folgte er der platonischen, über die er nur darin hinausgieng, dass er die Lust geradezu für ein Uebel erklärte.

Nicht ganz so weit gieng Xenokrates in der Annäherung an den Pythagoreismus: ein Mann von reinem, ehrwürdigem Charakter, aber schwerfälligen Geistes, fruchtbarer Schriftsteller und ohne Zweifel der Hauptvertreter der akademischen Schule, die er bis 313/4 v. Chr. leitete. Er unterschied, wie es scheint zuerst, ausdrücklich die drei Haupttheile des philosophischen Systems: Dialektik, Physik und Ethik. Als Urgründe bezeichnete er pythagoraisirend das Eins oder das Ungerade und die unbestimmte Zweiheit, das Gerade (oder wie er auch sagte, den Vater und die Mutter der Götter), indem er das Eins dem Nus oder Zeus gleichsetzte. Ihr erstes Erzeugniss sind die Ideen, die aber zugleich mathematische Zahlen sein sollen. Für die Ableitung der Grössen aus den Zahlen bediente er sich der Annahme kleinster und somit untheilbarer Linien. Indem zu der Zahl das Selbige und das Andere hinzutritt, entsteht die (Welt-) Seele, welche Xenokrates (auf Grund des Timäus) als eine sich selbst bewegende Zahl definirte; diese Entstehung der Seele wollte er aber (wahrscheinlich durch Aristoteles hiezu veranlasst) nicht als eine zeitliche gedacht wissen. Die in den verschiedenen Theilen der Welt, dem

Himmel, den Elementen u. s. f. wirkenden Kräfte scheint er als Götter bezeichnet zu haben; neben ihnen spielten bei ihm, wie in dem Volksglauben und bei den Pythagoreern, die guten und bösen Dämonen eine grosse Rolle. Die Elemente, denen er gleichfalls den Aether beifügte, sollten aus kleinsten Körpern entstanden sein. Mit Speusippus liess er die unvernünftigen Theile der menschlichen Seele und vielleicht auch die Thierseelen den Tod überdauern; die Fleischnahrung widerrieth er, weil die Unvernunft der Thiere durch dieselbe Einfluss auf uns gewinnen könnte. Seine ethischen Ansichten hatte er in zahlreichen Schriften niedergelegt; was uns darüber bekannt ist, zeigt, dass er dem Geist der platonischen Sittenlehre treu blieb; die Glückseligkeit setzt er in den „Besitz der Tugend und der ihr dienenden Mittel". Bestimmter als Plato unterschied er zwischen der wissenschaftlichen und der praktischen Einsicht; nur die erstere nennt er (mit Aristoteles) Weisheit.

Mehr Mathematiker als Philosoph war, nach der pseudoplatonischen Epinomis, die höchst wahrscheinlich sein Werk ist, zu urtheilen, Philippus. Das höchste Wissen gewährt seiner Ansicht nach die Mathematik und Astronomie; in ihrer Kenntniss besteht die Weisheit, auf ihr beruht mit den richtigen Vorstellungen über die himmlischen Götter alle wahre Frömmigkeit. Die Götter der Mythologie lehnt Philippus mit Plato ab; um so wichtiger sind ihm als Vermittler alles Verkehrs mit den Göttern die Dämonen, von denen er drei Klassen kennt. Von dem Menschenleben dagegen und den irdischen Dingen hat er eine geringe Meinung; und die schlechte Weltseele (988 D f.) hat wahrscheinlich er erst auch in die Gesetze (X, 896 E ff.) eingeschwärzt. Was uns über die Noth des irdischen Daseins erhebt und uns die dereinstige Rückkehr in den Himmel sichert, ist neben der Tugend wieder vornehmlich die Mathematik und Sternkunde. Viel weiter, als Philippus, entfernte sich aber sein Fachgenosse, der berühmte Eudoxus aus Knidos,. von der Lehre Plato's, den er ebenso, wie den Archytas, gehört hatte, wenn er nicht

blos die Ideen den Dingen wie Stoffe beigemischt sein liess, sondern auch die Lust für das höchste Gut erklärte. Der Pontiker Herakl ides, der um 339 v. Chr. in seiner Heimath eine eigene Schule errichtete, entlehnte von dem Pythagoreer Ekphantus (s. S. 49) ausser der Annahme kleiner Urkörper (ἄναρμοι ὄγκοι), aus denen der göttliche Geist die Welt gebaut habe, auch die Lehre von der täglichen Drehung der Erde; die Seele hielt er für ein Wesen aus ätherischem Stoff. An die Pythagoreer erinnert auch die Leichtgläubigkeit, welche der gelehrte, aber kritiklose Mann dem Wunder- und Weissagungsglauben entgegenbrachte. Von Hestiäus wissen wir, dass er sich an jenen metaphysisch-mathematischen Spekulationen betheiligte, über die Aristoteles ausser dem oben angeführten noch das eine und andere ohne Nennung von Namen mittheilt.

Xenokrates' Nachfolger, der Athener Polemo (gest. 270 v. Chr.), stand als Moralphilosoph in Ansehen. Die ethischen Grundsätze, in denen er mit Xenokrates übereinstimmte, fasste er in die Forderung des naturgemässen Lebens zusammen. Von seinen Schülern ist der berühmteste Krantor aus Soli in Cilicien, der aber auch noch Xenokrates gehört hatte und vor Polemo starb, der erste Commentator des Timäus, dessen Psychogonie er mit Xenokrates nicht zeitlich gefasst wissen wollte, und der Verfasser vielgerühmter, mit der altakademischen Lehre durchaus übereinstimmender ethischer Schriften. Nach Polemo übernahm Krates aus Athen die Leitung der akademischen Schule. Durch Krates' Nachfolger Arcesilaus (§ 78) erhielt die Philosophie derselben einen wesentlich veränderten Charakter.

IV. Aristoteles und die peripatetische Schule.

§ 52. Aristoteles' Leben.

Aristoteles wurde Ol. 99, 1. 384 v. Chr. zu Stagira geboren. Sein Vater Nikomachus war der Leibarzt des macedonischen Königs Amyntas; nach dem Tod seiner Eltern

sorgte Proxenus aus Atarneus für seine Erziehung. In seinem 18. Jahr (366/7 v. Chr.) kam er nach Athen und trat in den platonischen Schülerkreis ein, dem er bis zu Plato's Tod angehörte; und schon der letztere Umstand widerlegt, in Verbindung mit andern gesicherten Thatsachen, die Behauptung, dass durch Aristoteles' Rücksichtslosigkeit und Undankbarkeit gegen seinen Lehrer schon längere Zeit vor diesem Zeitpunkt ein Zerwürfniss zwischen beiden eingetreten sei. Dagegen ist anzunehmen, dass Aristoteles während seiner zwanzigjährigen Lehrzeit in Athen neben Plato nicht allein die vorplatonischen Philosophen studirte, sondern auch zu seinem sonstigen geschichtlichen Wissen den Grund legte; und wenn er in einer Reihe von Schriften sich nach Form und Inhalt an Plato anschloss, legte er doch in denselben bereits auch seine Angriffe auf die Ideenlehre und seine Ueberzeugung von der Ewigkeit der Welt nieder. Schon damals scheint er auch Isokrates durch Unterricht in der Redekunst entgegengetreten zu sein. Nach Plato's Tod begab er sich mit Xenokrates nach Atarneus in Mysien zu dem Fürsten dieser Stadt, ihrem Mitschüler Hermias, dessen Nichte (oder Schwester) Pythias er in der Folge heirathete; drei Jahre später, nach Hermias' Untergang, nach Mytilene. Dass er von da wieder nach Athen zurückkehrte, ist nicht zu erweisen. 342 folgte er einem Ruf an den macedonischen Hof, um die Erziehung Alexanders zu übernehmen, welcher (356 geb.) damals eben in das Jünglingsalter eintrat; und er blieb hier, bis Alexander seinen Zug nach Asien antrat. Den wohlthätigen Einfluss des Philosophen auf seinen genialen Zögling und die Verehrung des letzteren gegen jenen rühmt PLUTARCH Alex. 8; der Gunst Philipp's oder Alexander's hatte Aristoteles den Wiederaufbau seiner von Philipp zerstörten Vaterstadt zu verdanken. 334 oder frühestens 335 kehrte Aristoteles nach Athen zurück und eröffnete hier im Lykeion eine Schule, welche den Namen der peripatetischen, wahrscheinlich nicht von ihrem Lokal, sondern von der wissen-

schaftlichen Unterhaltung im Gehen erhielt. Sein Unterricht erstreckte sich neben der Philosophie auch auf die Rhetorik; mit dem fortlaufenden Vortrag war in demselben ohne Zweifel Gesprächführung verbunden, der wissenschaftliche Verein zugleich, wie der platonische, ein Kreis von Freunden mit der Einrichtung regelmässiger gemeinsamer Mahle. Von Hause aus wohlhabend und königlicher Unterstützung, falls er ihrer bedurfte (auch abgesehen von den Uebertreibungen späterer Zeugen), sicher, war Aristoteles in der Lage, sich alle Hülfsmittel der Forschung, die seine Zeit darbot, zu verschaffen, und so war er namentlich der erste, der eine grössere Sammlung von Büchern zusammenbrachte. In welchem Umfang er diese Hülfsmittel benützte, zeigen seine Schriften. Seit dem gewaltsamen Ende seines Neffen Kallisthenes trübte sich Aristoteles' Verhältniss zu Alexander; aber nur die Verleumdung konnte ihm desshalb eine Betheiligung an Alexander's angeblicher Vergiftung, die selbst eine Parteilüge ist, schuldgeben. Der unerwartete Tod des Königs brachte ihn vielmehr in die unmittelbarste Gefahr, indem er beim Ausbruch des lamischen Kriegs aus politischem Hass wegen angeblicher Religionsvergehen belangt wurde. Er flüchtete sich nach Chalcis auf Euböa, erlag aber hier schon im Sommer 322 v. Chr., wenige Monate vor Demosthenes' Tod, einer Krankheit. Sein Charakter, von politischen und wissenschaftlichen Gegnern schon frühe auf's stärkste verunglimpft, erscheint in seinen Schriften durchaus edel, und keine erweisliche Thatsache liegt vor, die uns Grund gäbe, diesem Eindruck zu misstrauen; seine wissenschaftliche Grösse steht ausser Zweifel, und in der Vereinigung eines äusserst vielseitigen Wissens mit selbständigem Urtheil, eindringendem Scharfsinn, umfassender Spekulation und methodischer Forschung steht er so einzig da, dass höchstens Leibniz in dieser Beziehung sich mit ihm vergleichen lässt.

§ 53. Aristoteles' Schriften.

Unter dem Namen des Aristoteles ist uns eine Sammlung von Schriften überliefert, die ihrem wesentlichen Bestande nach wohl sicher auf die von Andronikus (vgl. § 82) um 50—60 v. Chr. veranstaltete Ausgabe der aristotelischen Lehrschriften zurückgeht. Die meisten und wichtigsten von diesen Schriften sind unzweifelhaft ächt, wenn auch einzelne derselben von späteren Zuthaten und Aenderungen nicht frei geblieben zu sein scheinen. Neben den erhaltenen Werken kennen wir aber noch eine grosse Anzahl verlorener, von denen freilich die meisten unächt gewesen sein mögen, theils aus den Anführungen späterer Schriftsteller, theils aus zwei noch vorhandenen Schriftverzeichnissen. Das ältere von diesen[1]), welches wahrscheinlich von dem Alexandriner Hermippus (um 200 v. Chr.) herrührt, gibt die Gesammtzahl der aristotelischen Schriften auf fast 400 Bücher an; da aber wichtige Stücke unserer Sammlung darin fehlen, scheint es nur die auf der alexandrinischen Bibliothek zur Zeit seiner Anfertigung vorhandenen aristotelischen Werke zu enthalten. Das jüngere Verzeichniss, von arabischen Schriftstellern unvollständig überliefert, hatte zum Verfasser Ptolemäus, vermuthlich einen Peripatetiker des 1. oder 2. Jahrhunderts n. Chr.; es nennt fast alle Bestandtheile unserer Sammlung und berechnet die Bücherzahl der sämmtlichen Schriften (mit Andronikus) auf 1000.

Unsere Sammlung enthält die folgenden Stücke: 1. Logische Schriften (erst in der byzantinischen Zeit unter dem Namen des „Organon" zusammengefasst): die Kategorieen, wahrscheinlich von c. 9. 11 b 7 an verstümmelt, und von einer späteren Hand um die sog. Postprädicamente c. 10—15 vermehrt; *π. ἑρμηνείας* (über die Sätze), wohl

[1]) Bei Diog. V, 21 ff., und mit mehreren Auslassungen und Zusätzen in einer wahrscheinlich von Hesychius (um 500 n. Chr.) herstammenden Biographie des Aristoteles, dem sog. Anonymus Menagii.

das Werk eines Peripatetikers aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.; die beiden Analytiken (*ἀναλυτικὰ πρότερα* und *ὕστερα*), von denen die erste die Schlüsse, die zweite die Beweisführung behandelt; die Topik, welche die „Dialektik", d. h. die Kunst des Wahrscheinlichkeitsbeweises zum Gegenstand hat; ihr letztes (9.) Buch wird gewöhnlich als eigene Abhandlung *π. σοφιστικῶν ἐλέγχων* aufgeführt. — 2. Naturwissenschaftliche Schriften: Die Physik (*φυσικὴ ἀκρόασις*) in 8 Büchern, von denen jedoch das 7. zwar aristotelischen Aufzeichnungen entnommen, aber erst später eingeschoben zu sein scheint; vom Himmel 4 B.; vom Entstehen und Vergehen 2 B.; Meteorologie 4 B.; das unächte (§ 82 zu besprechende) Buch *π. κόσμου*. Ferner die Untersuchungen, welche die lebenden Wesen betreffen: die drei Bücher von der Seele und die an sie sich anschliessenden kleineren Abhandlungen, von denen aber die *π. πνεύματος* als nacharistotelisch auszuscheiden ist; die umfassenden zoologischen Schriften, die Thierbeschreibung (*π. τὰ ζῷα ἱστορίαι*) in 10 B. (wovon aber 7. 9. 10 allem nach unächt) und die drei systematischen Werke: von den Theilen der Thiere 4 B.; vom Gang der Thiere; von der Entstehung der Thiere (5 B., von denen aber das 5. eine eigene Schrift gewesen zu sein scheint), nebst der unächten Abhandlung *π. ζῴων κινήσεως*. Ob Arist. ein von ihm beabsichtigtes Werk über die Pflanzen ausgeführt hat, ist nicht sicher, die erhaltene Schrift *π. φυτῶν* jedenfalls unächt. Ebenso die *π. χρωμάτων*, *π. ἀκουστῶν*, *π. θαυμασίων ἀκουσμάτων*, die *φυσιογνωμονικά*, die *μηχανικά* und die (vielleicht theophrastische) Abhandlung über die untheilbaren Linien. „Probleme" hatte Aristoteles geschrieben, aber in unsern 37 B. der Probleme sind die Ueberbleibsel der aristotelischen unter einer Masse späterer Zuthaten verschüttet. — 3. Die erhaltenen metaphysischen Schriften des Philosophen beschränken sich auf die Metaphysik (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*)[1]); allen Anzeichen

[1]) Beste Ausgaben von Bonitz (1848 f.), Schwegler (1847 f.) und Christ (1886); von den beiden ersten auch Uebersetzungen u. Commentare.

nach eine in der nächsten Zeit nach Aristoteles' Tod veranstaltete Zusammenstellung dessen, was sich in seinem Nachlass auf die „erste Philosophie" (vgl. S. 156) bezügliches vorfand; ihren jetzigen Namen verdankt sie ihrer Stellung in der Sammlung des Andronikus. Ihren Hauptkörper bildet in B I. III (B). IV. VI—IX. X Aristoteles' unvollendet gebliebenes Werk über die erste Philosophie, in das auch die ursprünglich selbständige Abhandlung, welche B. V ausfüllt, aufgenommen werden sollte; B. XI, 1—8. 1065 a 26 ist ein älterer Entwurf, der später zu B. III. IV. VI erweitert wurde, oder ein späterer Auszug daraus, B. XIII. XIV waren, wie es scheint, anfangs für unser Werk bestimmt, wurden jedoch in der Folge zurückgelegt und theilweise B. I, 6. 9 einverleibt; B. XII ist eine eigene vor dem Hauptwerk, vielleicht als Grundlage für Vorlesungen, niedergeschriebene Abhandlung; B. II (α) und XI von c 8. 1065 a 26 an sind anerkannt unächt. Das gleiche gilt von den (S. 50 berührten) Schriften über die eleatische Philosophie. — 4. Die Ethik hat Aristoteles in den 10 B. der sog. nikomachischen Ethik dargestellt, in deren B. V—VII indessen grössere und kleinere Zusätze aus der eudemischen gekommen zu sein scheinen, die Politik in den 8 Büchern der Politik. In der letzteren gehören aber nicht allein B. VII und VIII inhaltlich zwischen III und IV, sondern es fehlt ihr auch vieles zur vollständigen Ausführung ihres Plans; wahrscheinlich weil ihre Vollendung ebenso, wie die der Metaphysik, durch den Tod des Philosophen verhindert wurde. Eine Vorarbeit für die Politik, nach der *Ἀθηναίων πολιτεία* (ed. Kenyon 1891) zu schliessen, für weitere Kreise bestimmt, bildeten die Politieen, welche 158 hellenische und barbarische Staaten umfassten, nebst den *νόμιμα βαρβαρικὰ* und den *δικαιώματα τῶν πόλεων*. Eine von Eudemus verfasste Bearbeitung der aristotelischen Ethik ist die eudemische, von der aber nur B. I—III. VI erhalten sind; ein nach beiden, doch vorzugsweise der eudemischen, zusammengestellter Abriss die „grosse Ethik". Der kleine Aufsatz „über die Tugenden und Fehler" gehört der Zeit

des späteren Eklekticismus an. Das 1. Buch der Oekonomik, von Philodemus (De vitiis col. 7. 27) Theophrast beigelegt, ist keinenfalls aristotelisch; das zweite merklich jünger. — 5. Ueber die Redekunst handeln die 3 B. der Rhetorik, deren letztes sich als eine eigene, nicht zu ihr gehörige Abhandlung (*π. λέξεως*) darstellt; über die Dichtkunst die Poëtik, in ihrem jetzigen Bestand nur ein Theil des aus 2 B. bestehenden aristotelischen Werkes. Die „Rhetorik an Alexander“ ist unterschoben.

Alle diese Schriften scheinen nun, so weit sie ächt waren, und so weit sie nicht (wie vielleicht Metaph. XII) ihrem Verfasser blos zu seinem eigenen Gebrauch dienen sollten, Lehrschriften zu sein, die Aristoteles für seine Schüler niederschrieb und auch nur ihnen mittheilte, für deren weitere Verbreitung er dagegen keine Sorge trug und sie vielleicht zunächst gar nicht gestattete; wie diess neben der Anführung „herausgegebener“ Schriften (s. u.) namentlich aus der Anrede an seine Schüler am Schluss der Topik, aus den zahlreichen Erscheinungen, welche die letzte Hand des Verfassers vermissen lassen, und aus dem Umstand hervorgeht, dass nicht selten in nachweissbar früheren Schriften solche Verweisungen auf spätere vorkommen, die längere Zeit nach ihrer Abfassung, aber vor ihrer Herausgabe, nachgetragen zu sein scheinen. Zu diesen Lehrschriften gehörten von den verlorenen Werken ausser dem problematischen über die Pflanzen auch die von Aristoteles selbst öfters angeführten *Ἀνατομαὶ* und die *ἀστρολογικὰ θεωρήματα* (Meteor. I, 3. 8. 339 b 7. 345 b 1. De coelo II, 10. 291 a 29); von den vielen anderen Schriften dieser Klasse, die noch genannt werden, war vielleicht keine einzige ächt.

Von den Lehrschriften der aristotelischen Schule sind nun diejenigen zu unterscheiden, welche Aristoteles selbst Poët. 15. 1454 b 17 „herausgegebene“ (*ἐκδεδομένοι*) nennt, und an die er, wie es scheint, auch bei den *λόγοι ἐν κοινῷ γιγνόμενοι* (De an. I, 4 Anf.) und vielleicht auch bei den *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* (De coelo I, 9. 279 a 30. Eth. I,

3. 1096 a 2) denkt[1]); von denen aber keine in den uns erhaltenen Büchern ausdrücklich angeführt wird, während diese selbst sich durch zahlreiche gegenseitige Verweisungen als ein zusammengehöriges Ganzes darstellen. Alle Schriften dieser Klasse scheinen vor Aristoteles' letzter Anwesenheit in Athen verfasst zu sein; ein Theil derselben hatte die dialogische Form; nur auf sie kann es sich beziehen, wenn Aristoteles von Cicero u. a. wegen der Fülle und Anmuth seiner Darstellung, des „goldenen Stroms seiner Rede" gerühmt wird. Auch unter sie ist aber schon frühe manches unächte gekommen[2]). Zu den Gesprächen gehört der Protreptikos, der Eudemus, welcher dem platonischen Phädo nach Form und Inhalt nachgebildet, und wahrscheinlich 352 v. Chr. verfasst war, die 3 B. über die Philosophie, in denen bereits die Kritik der Ideenlehre begann, die 4 B. über die Gerechtigkeit, die 3 B. *π. ποιητῶν*; zu den übrigen Schriften aus der früheren Zeit: die Schriften über das Gute und die Ideen, Berichte über den Inhalt platonischer Vorträge; die Geschichte der Rhetorik (*τεχνῶν συναγωγή*); die Alexander gewidmete Abhandlung *π. βασιλείας*, welche in Macedonien verfasst sein wird; die *διδασκαλίαι*, neben denen noch viele auf Dichter und Kunst bezügliche Schriften (ob mit Recht, ist sehr fraglich) genannt werden. Dagegen waren die Auszüge aus einigen platonischen Werken und die Schriften über die Pythagoreer und andere Philosophen, so weit sie ächt waren, wohl nur Aufzeichnungen zu eigenem Gebrauch.

1) Dagegen scheinen die *λόγοι ἐξωτερικοί*, deren Aristoteles und Eudemus öfters erwähnen, nicht eine eigene Klasse aristotelischer Schriften zu bezeichnen, wie man diess seit Bernays mit den alten Erklärern anzunehmen pflegte (dagegen Diels Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883, Nr. 19); wenn auch vielleicht an einzelnen Stellen mit diesem, an sich allgemeinen, Ausdruck auf Erörterungen verwiesen wird, die sich in Aristoteles' früheren, populären Schriften fanden.

2) Ihre Ueberbleibsel hat Rose (Aristoteles pseudepigraphus; Arist. Fragmenta S. 1474 ff. der akadem. Ausgabe, 2. Aufl. Lpz. 1886) und Heitz Bd. IV b der Didot'schen Ausgabe zusammengestellt.

Wie viele von den Briefen ächt waren, die schon vor Andronikus Artemon in 8 Büchern gesammelt hatte, lässt sich nicht ausmachen; in dem, was uns daraus mitgetheilt wird, findet sich unverkennbar unterschobenes neben solchem, das ächt sein kann. An der Aechtheit einiger kleinen Gedichte und Gedichtfragmente zu zweifeln, haben wir keinen Grund.

Da die aristotelischen Lehrschriften alle oder fast alle in den letzten 12 Jahren vor Aristoteles' Tod verfasst zu sein scheinen und uns sein System, ohne jede erhebliche Abweichung im Inhalt oder in der Terminologie, in seiner ausgereiften Gestalt zeigen, ist die Frage nach der Reihenfolge ihrer Entstehung von geringer Bedeutung für ihre Benützung. Die Wahrscheinlichkeit spricht aber dafür, dass die Kategorieen, die Topik und die Analytiken die ältesten Theile unserer Sammlung sind, auf diese die Physik und die an sie sich anschliessenden Werke folgten, dann die Schriften über die Seele und die lebenden Wesen, hierauf die Ethik; dass dann die Politik und die Metaphysik (ausser den ihr einverleibten älteren Stücken) angefangen wurden, dass aber diese Werke unvollendet blieben, während einige später begonnene, die Poëtik und Rhetorik, zum Abschluss gelangten. — Die Erzählung Strabo's (XIII, 1, 54) und Plutarch's (Sulla 26), der zufolge Aristoteles' und Theophrast's Schriften nach dem Tode des letztern an Neleus in Skepsis kamen, hier in einem Keller versteckt, zu Sulla's Zeit durch Apelliko wieder entdeckt, von Sulla nach Rom gebracht und von Tyrannio und Andronikus neu herausgegeben wurden, kann thatsächlich richtig sein; wenn dieselben aber voraussetzen, in Folge davon seien den Peripatetikern nach Theophrast von den Werken ihres Stifters nur wenige, meist exoterische, bekannt gewesen, so widerlegt sich diese Behauptung neben ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit durch die Thatsache, dass sich der Gebrauch aller aristotelischen Werke, mit ganz unerheblichen Ausnahmen, auch für die Zeit zwischen

Theophrast und Andronikus, trotz der Lückenhaftigkeit der litterarischen Ueberlieferung über diese Periode, nachweisen lässt.

§ 54. Die aristotelische Philosophie. Einleitendes.

Aristoteles rechnet sich selbst fortwährend zur platonischen Schule, und so scharf er die Lehre ihres Stifters an vielen Punkten, und namentlich in ihrem Mittelpunkt, in der Ideenlehre, bestritten hat, so ist doch seine ganze Philosophie durch seinen Anschluss an Plato viel tiefer und durchgreifender bestimmt, als durch seinen Gegensatz gegen denselben. Er beschränkt die Philosophie allerdings ausschliesslicher, als jener, auf das wissenschaftliche Gebiet, und unterscheidet sie bestimmter von der sittlichen Thätigkeit; während er andererseits dem erfahrungsmässigen Wissen eine grössere Bedeutung für sie zuerkennt. Aber ihre eigentliche Aufgabe setzt auch er in die Erkenntniss des unveränderlichen Wesens und der letzten Gründe der Dinge, des Allgemeinen und Nothwendigen; und dieses Wesen der Dinge, das wahrhaft und ursprünglich Wirkliche, findet er mit Plato in den Formen (den εἴδη), welche den Inhalt unserer Begriffe bilden. Seine Philosophie will daher, wie die des Sokrates und Plato, Begriffswissenschaft sein: das Einzelne soll auf allgemeine Begriffe zurückgeführt und durch Ableitung aus Begriffen erklärt werden. Aristoteles hat dieses Verfahren sowohl in der dialektisch-induktiven als in der logisch-demonstrativen Richtung zur höchsten Vollendung gebracht: er hat es mit Ausschluss des dichterischen und mythischen Schmuckes, den seine Jugendschriften nach Plato's Vorgang nicht verschmäht hatten, mit wissenschaftlicher Strenge durchgeführt; er hat auch seiner Darstellung durch die Schärfe und Kürze seiner Ausdrucksweise und die bewunderungswürdige Ausbildung der philosophischen Terminologie Vorzüge zu geben gewusst, durch welche sie die platonische

ebensoweit übertrifft, wie sie in künstlerischer Beziehung, wenigstens in den erhaltenen Werken, hinter ihr zurückbleibt. Aber mit der Begriffsphilosophie verbindet sich bei dem Philosophen, der sich die Formen nicht als für sich bestehende, von den Dingen getrennte Wesen, sondern nur als das innere Wesen der Einzeldinge selbst zu denken weiss, ein so entschiedenes Bedürfniss des umfassendsten erfahrungsmässigen Wissens, wie es sich unter allen seinen Vorgängern höchstens bei Demokrit findet. Er ist nicht blos ein Gelehrter, sondern auch ein Beobachter ersten Ranges, gleich hervorragend durch das mannigfaltigste, namentlich auch auf die früheren Philosophen sich erstreckende geschichtliche Wissen, wie durch die ausgebreitetste Naturkenntniss und die eindringendste Naturforschung; so wenig man auch selbstverständlich von ihm erwarten darf, was nur mit den wissenschaftlichen Hülfsmitteln und Methoden unseres Jahrhunderts geleistet werden kann.

Die Andeutungen des Aristoteles über die Eintheilung des philosophischen Systems lassen sich auf den Inhalt seiner Schriften nur schwer anwenden. Er unterscheidet dreierlei Wissenschaften: theoretische, praktische und poietische, und unter den ersteren wieder die Physik, die Mathematik, und die „erste Philosophie“ (Metaphysik; vgl. S. 150 f.), die auch Theologie heisst, während er die praktische Philosophie in die Ethik und Politik zerlegt, aber auch wohl das Ganze derselben Politik nennt. Für uns erscheint es am zweckmässigsten, der Darstellung des aristotelischen Systems als Haupteintheilung die Unterscheidung der Logik, Metaphysik, Physik und Ethik zu Grunde zu legen, und diesen Haupttheilen erst am Schlusse noch einiges weitere beizufügen.

§ 55. Die aristotelische Logik.

Aristoteles hat auf sokratisch-platonischer Grundlage die Logik als eigene Wissenschaft geschaffen. Er nennt dieselbe Analytik, d. h. Anleitung zu der Kunst der Untersuchung,

und behandelt sie als wissenschaftliche Methodologie. Das wissenschaftliche Erkennen im engeren Sinne (die ἐπιστήμη) besteht nun nach seiner Ansicht in der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, des Bedingten aus seinen Ursachen. Aber die zeitliche Entwicklung des Wissens nimmt den umgekehrten Weg. Hat auch die Seele in ihrer denkenden Natur die Möglichkeit alles Wissens, und insofern alles Wissen der Möglichkeit nach in sich, so kommt sie doch zum wirklichen Wissen nur allmählich. Was an sich das bekanntere und gewissere ist, ist diess nicht für uns (Anal. post. I, 2. 71 b 33. Phys. I, 1. 184 a 16); wir müssen die allgemeinen Begriffe aus den einzelnen Beobachtungen abstrahiren, stufenweise von der Wahrnehmung mittelst der Erinnerung zur Erfahrung, von der Erfahrung zum Wissen aufsteigen (Anal. post. II, 19. Metaph. I, 1 u. a.); und wegen dieser Bedeutung der Erfahrung für das Wissen nimmt Aristoteles die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung nachdrücklich in Schutz, indem er der Meinung ist, die Sinne als solche täuschen uns niemals, aller Irrthum entspringe vielmehr erst aus der falschen Beziehung und Verknüpfung ihrer Aussagen. Die aristotelische Logik zieht daher (in der zweiten Analytik) neben der Beweisführung auch die Induktion in Betracht; beiden aber schickt sie (in der ersten Analytik) die Lehre vom Schlusse voran, der ihre gemeinsame Form ist; nur im Zusammenhang mit der Schlusslehre bespricht Aristoteles selbst Begriff und Urtheil.

Ein Schluss ist nun „eine Rede, in der aus gewissen Voraussetzungen etwas neues hervorgeht" (Anal. pr. I, 1. 24 b 18). Diese Voraussetzungen finden ihren Ausdruck in den Prämissen, also in Sätzen (beides von Arist. mit πρότασις bezeichnet); ein Satz aber besteht in einer bejahenden oder verneinenden Aussage, und ist demnach aus zwei Begriffen (ὅροι), einem Subjekt und einem Prädikat, zusammengesetzt. Aristoteles behandelt jedoch die Begriffe eingehender erst aus Anlass der Lehre von der Begriffsbestimmung und im Zusammenhang seiner metaphysischen Unter-

suchungen. Bei den Sätzen oder Urtheilen (ἀπόφανσις) denkt er nur an die kategorischen Urtheile, die er ihrer (jetzt so genannten) Qualität nach in bejahende und verneinende, ihrer Quantität nach in allgemeine, partikuläre und unbestimmte (π. ἑρμηνείας in allgemeine, partikuläre und singuläre), ihrer Modalität nach in Aussagen über das Sein, das Nothwendigsein und das blosse Möglichsein theilt. Er unterscheidet ferner die beiden Arten des Gegensatzes, den contradictorischen (ἀντίφασις) und den conträren (ἐναντιότης). Er zeigt, welche Urtheile sich einfach, und welche nur mit Veränderung ihrer Quantität umkehren lassen. Er bemerkt endlich, dass erst aus der Verknüpfung der Begriffe im Urtheil der Gegensatz von wahr und falsch entspringe. Den Hauptinhalt dieses Theils seiner Logik bildet aber die Lehre vom Schlusse. Aristoteles ist der erste, welcher im Schluss die Grundform, in der aller Fortschritt der Gedanken sich bewegt, entdeckt und auch den Namen dafür festgestellt hat. Seine in der ersten Analytik niedergelegte Syllogistik stellt die kategorischen Schlüsse in ihren drei Figuren, von denen die zweite und dritte ihre Beweiskraft durch Zurückführung auf die erste erhalten sollen, erschöpfend dar; auf die hypothetischen und disjunktiven geht sie nicht ein.

Aus Schlüssen setzen sich die Beweise zusammen. Die Aufgabe aller Beweisführung (ἀπόδειξις) ist jene Ableitung des Bedingten aus seinen Gründen, in der (s. o.) das Wissen als solches besteht. Die Voraussetzungen eines Beweises müssen daher aus nothwendigen und allgemeingültigen Sätzen bestehen; und eine vollendete Beweisführung (eine vollendete Wissenschaft) ist nur da, wo das zu Beweisende aus seinen obersten Voraussetzungen durch alle Zwischenglieder abgeleitet ist. Eine solche Ableitung wäre aber nicht möglich, wenn die Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, wieder abgeleitet werden müssten, und so in's unendliche, oder wenn zwischen jenen Voraussetzungen und dem, was daraus abgeleitet werden soll, eine unendliche

Zahl von Mittelgliedern läge. Alles vermittelte Wissen setzt daher ein unmittelbares voraus, welches näher ein zwiefaches ist. Sowohl die allgemeinsten Grundsätze, von denen die Beweisführung ausgeht, als das Thatsächliche, auf das jene Grundsätze angewandt werden, müssen uns ohne Beweis bekannt sein; und wie nun die Thatsachen uns durch die Wahrnehmung in unmittelbarer Weise bekannt werden, so erkennt Aristoteles in der Vernunft (νοῦς) das Vermögen einer unmittelbaren, anschauenden, und desshalb auch irrthumsfreien Erkenntniss der allgemeinsten Principien. Ob diese Principien blos formale seien, oder auch inhaltlich bestimmte Begriffe (wie etwa der der Gottheit) in dieser Weise erkannt werden, hat Aristoteles nicht untersucht; als das oberste und unbezweifelbarste Princip unseres Denkens bezeichnet er den Satz des Widerspruchs, für den er sowohl in seiner logischen als in seiner metaphysischen Fassung verschiedene, sachlich übereinstimmende, Formeln aufstellt. Damit aber doch auch diese Ueberzeugungen einer wissenschaftlichen Begründung nicht entbehren, tritt bei ihnen an die Stelle des Beweises die Induktion (ἐπαγωγή), welche eine allgemeine Bestimmung dadurch erhärtet, dass sie ihre thatsächliche Geltung an den sämmtlichen unter ihr befassten Einzelfällen aufzeigt. Weil aber eine vollständige Beobachtung alles Einzelnen nie möglich ist, sieht sich Aristoteles nach einer Vereinfachung des induktiven Verfahrens um, und er findet diese nach sokratischem Vorgang darin, dass er der Induktion diejenigen Annahmen zu Grunde legt, welche durch die Zahl oder die Auktorität ihrer Vertheidiger die Vermuthung für sich haben, aus wirklicher Erfahrung geflossen zu sein (die ἔνδοξα), und nun durch dialektische Vergleichung und Prüfung dieser Annahmen die richtigen Bestimmungen zu gewinnen versucht. Er hat dieses Verfahren namentlich in den „Aporieen", mit denen er jede Untersuchung zu eröffnen pflegt, mit seltener Meisterschaft und Umsicht geübt; und wenn seine Beobachtung allerdings die Genauigkeit und Vollständigkeit, seine Benützung fremder

Angaben die Kritik nicht selten vermissen lässt, die wir zu verlangen heutzutage gewohnt sind, so hat er doch auch in dieser Beziehung alles geleistet, was sich nach dem Stand und den Hülfsmitteln der wissenschaftlichen Forschung in seiner Zeit billiger Weise erwarten liess.

Theils auf Beweis, theils auf unmittelbarem, durch Induktion zu erhärtendem Wissen beruht nun die Begriffsbestimmung oder Definition (ὁρισμός). Wenn alle unsere Begriffe ein Allgemeines, den Dingen einer gewissen Klasse nothwendig und immer zukommendes bezeichnen, so bezeichnet der Begriff in dem engeren Sinn, in dem er Gegenstand der Definition ist, das Wesen der Dinge[1]), die Form derselben, abgesehen von ihrem Stoff, das, was sie zu dem macht, was sie sind. Drückt ein solcher Begriff das aus, was vielen, der Art nach verschiedenen Dingen gemein ist, so ist er ein Gattungsbegriff (γένος). Tritt zu der Gattung der artbildende Unterschied (διαφορὰ εἰδοποιός) hinzu, so entsteht die Art (εἶδος); wird diese durch weitere unterscheidende Merkmale näher bestimmt und dieses Verfahren so lange als möglich fortgesetzt, so erhalten wir die untersten Artbegriffe, die ihrerseits nicht mehr in Arten, sondern nur noch in Einzelwesen zerfallen, und diese sind es, welche den Begriff jedes Dinges ausmachen (Anal. post. II, 13). Die Begriffsbestimmung soll daher die Merkmale, welche die Ableitung ihres Gegenstandes aus seinem Gattungsbegriff vermitteln, nicht allein vollständig, sondern auch in der richtigen, dem stufenweisen Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen entsprechenden Ordnung enthalten: das wesentliche Hülfsmittel der Begriffsbestimmung ist eine erschöpfende und logisch fortschreitende Eintheilung. Was unter denselben Gattungsbegriff fällt, ist der Gattung, was unter denselben Artbegriff fällt, ist der Art nach identisch; was innerhalb derselben Gattung am weitesten von einander

[1]) Οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστι, τὸ ὅπερ ὄν, τὸ εἶναι mit beigefügtem Dativ (wie τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι), τὸ τί ἦν εἶναι.

abliegt, ist sich conträr entgegengesetzt (ἐναντίον), während zwei Begriffe in contradictorischem Gegensatz stehen, wenn der eine die einfache Verneinung des andern (A, non—A) ist. Aristoteles fügt aber diesen Arten des Gegensatzes auch noch den der Verhältnissbegriffe und den des Habens und der Beraubung bei.

Alle unsere Begriffe fallen nun (Kateg. 4. Top. I, 9) unter eine oder mehrere von den „Hauptgattungen der Aussagen“ (γένη oder σχήματα τῶν κατηγοριῶν) oder Kategorieen (κατηγορίαι), welche die verschiedenen Gesichtspunkte bezeichnen, aus denen die Dinge sich betrachten lassen, während sie selbst keinen höheren Begriff als gemeinsamen Gattungsbegriff über sich haben. Aristoteles zählt ihrer 10: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken, Leiden (οὐσία oder τί ἐστι, ποσὸν ποιὸν, πρός τι, ποῦ, ποτὲ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν). Die Vollständigkeit dieses Fachwerks steht ihm fest; aber ein bestimmtes Princip für seine Ableitung will sich nicht zeigen, und die Kategorieen des Habens und der Lage werden nur in den „Kategorieen“ und der Topik genannt, dagegen in allen späteren Aufzählungen [1]) übergangen. Auch von den übrigen haben aber nicht alle die gleiche Bedeutung; die wichtigsten sind die vier ersten und unter ihnen die der Substanz, zu der alle andern sich verhalten, wie das abgeleitete zum ursprünglichen. Eben diese ist es nun, welche den wesentlichen Gegenstand der „ersten Philosophie“ oder der Metaphysik bildet.

§ 56. Aristoteles' Metaphysik.

Diese Wissenschaft beschäftigt sich mit der Untersuchung über die letzten Gründe, mit dem Seienden als solchem, dem Ewigen, Unkörperlichen und Unbewegten, welches die

[1]) Anal. post. I, 22. 83 a 21. b 15. Phys. V, 1 Schl. Met. V, 8. 1017 a 24.

Ursache aller Bewegung und Gestaltung in der Welt ist; und sie ist desshalb die umfassendste und werthvollste von allen Wissenschaften. Näher gruppirt sich ihr Inhalt um die drei Fragen nach dem Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen, der Form und des Stoffes, des Bewegenden und des Bewegten.

1. Das Einzelne und das Allgemeine. Wenn Plato für das ursprünglich und schlechthin Wirkliche nur die Ideen, nur das Allgemeine gelten lassen wollte, das den Inhalt unserer Begriffe bildet, und wenn er desshalb die Ideen als fürsichseiende Wesenheiten beschrieb, die in ihrem Dasein von den Einzeldingen unabhängig seien, so ist Aristoteles damit nicht einverstanden. Er unterwirft (Metaph. I, 9. XIII, 4—10 u. ö.) die Ideenlehre und die mit ihr zusammenhängenden Annahmen (vgl. S. 141) der eindringendsten und (trotz einzelner Ungerechtigkeiten und Missverständnisse) vernichtendsten Kritik, und er hält ihr in derselben als besonders entscheidend entgegen: dass das Allgemeine nichts substantielles sei; dass das Wesen nicht ausser den Dingen sein könne, deren Wesen es ist; dass den Ideen die bewegende Kraft fehle, ohne die sie nicht die Ursachen der Erscheinungen sein können. Er seinerseits weiss nur das Einzelne für ein Wirkliches im vollen Sinn, eine Substanz (*οὐσία*) zu halten. Denn wenn dieser Name nur dem zukommt, was weder von einem andern prädicirt wird, noch einem andern als Accidentelles anhaftet[1]), so ist nur das Einzelwesen ein solches; alle allgemeinen Begriffe dagegen drücken nur gewisse Eigenschaften der Substanzen, und auch die Gattungsbegriffe nur das gemeinsame Wesen gewisser Substanzen aus. Auch sie können daher zwar (als *δεύτεραι οὐσίαι*) uneigentlich und abgeleiteterweise Substanzen genannt, aber sie dürfen nicht für etwas ausser den Dingen subsistirendes gehalten werden: sie sind nicht ein *ἓν παρὰ*

[1]) Kateg. 5: *οὐσία δέ ἐστιν . . . ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν.* Vgl. c. 2. 1 a 20 ff.

τὰ πολλά, sondern ein ἓν κατὰ πολλῶν. Dass aber freilich zugleich der Form, die immer ein Allgemeines ist, im Vergleich mit dem aus Form und Stoff zusammengesetzten, die höhere Wirklichkeit zuerkannt wird (s. u.), und dass (nach S. 155. 157) nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens, das an sich selbst frühere und bekanntere sein soll, ist ein Widerspruch, dessen Folgen sich durch das ganze aristotelische System hindurchziehen.

2. So lebhaft indessen Aristoteles das Fürsichsein und die Jenseitigkeit der platonischen Ideen bestreitet, so will er doch die leitenden Gedanken der Ideenlehre so wenig aufgeben, dass seine eigenen Bestimmungen über Form und Stoff vielmehr nur ein Versuch sind, dieselben in einer haltbareren Theorie, als die platonische, durchzuführen. Den Gegenstand des Wissens, sagt er mit Plato, kann nur das Nothwendige und Unveränderliche bilden; alles Sinnliche aber ist zufällig und veränderlich, es kann sowohl sein als nicht sein (ist ein ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι); nur das Unsinnliche, das in unseren Begriffen gedacht wird, ist so unveränderlich, wie diese selbst. Noch wichtiger ist aber für Aristoteles die Erwägung, dass jede Veränderung ein Unveränderliches, alles Werden ein Ungewordenes voraussetze, welches näher zwiefacher Art ist: das Substrat, das zu etwas wird und an dem die Veränderung sich vollzieht, und die Eigenschaften, in deren Mittheilung an jenes Substrat sie besteht. Jenes Substrat nennt Aristoteles mit einem von ihm dafür gestempelten Ausdruck die ὕλη, den Stoff; diese Eigenschaften mit dem für die platonischen Ideen gebräuchlichen das εἶδος (auch μορφή), die Form. (Andere Bezeichnungen S. 160, 1.) Da das Ziel des Werdens erreicht ist, wenn der Stoff seine Form angenommen hat, ist die Form jedes Dinges die Wirklichkeit desselben, und die Form überhaupt die Wirklichkeit (ἐνέργεια, ἐντελέχεια), oder das Wirkliche (ἐνεργείᾳ ὄν) schlechthin; da andererseits der Stoff als solcher zwar noch nicht ist, was in der Folge aus ihm wird, aber doch die Fähigkeit haben muss, es zu

werden, ist er die Möglichkeit (δύναμις) oder das Mögliche (δυνάμει ὄν). Denken wir uns den Stoff ohne alle Form, so erhalten wir die „erste Materie“ (πρώτη ὕλη), die als bestimmungslos auch das (qualitativ) Unbegrenzte genannt wird, das gemeinsame Substrat aller bestimmten Stoffe, das aber als das blos Mögliche nie für sich existirt oder existirt hat; dagegen lassen sich die Formen nicht als blosse Modifikationen oder gar als Geschöpfe Einer allgemeinsten Form betrachten, jede von ihnen ist vielmehr als diese bestimmte Form ewig und unvergänglich, wie die platonischen Ideen, nur dass sie nicht, wie diese, ausser den Dingen ist, und bei der Ewigkeit der Welt diess auch nie war. Die Form ist nicht blos der Begriff und das Wesen jedes Dings, sondern auch sein Endzweck und die Kraft, welche diesen Zweck verwirklicht; und wenn auch diese verschiedenen Beziehungen derselben in der Regel an verschiedene Subjekte vertheilt sind, und Aristoteles desshalb häufig vier Arten von Ursachen zählt: die materiale, die formale, die bewegende und die Endursache, so fallen doch die drei letztgenannten ihrem Wesen nach und in einzelnen Fällen (wie beim Verhältniss der Seele zum Leib und der Gottheit zur Welt) auch thatsächlich zusammen; ursprünglich ist nur der Unterschied der Form und des Stoffes. Dieser zieht sich nun durch alles hindurch: wo sich eines zum andern als das vollendetere, das bestimmende und wirkende verhält, wird jenes als die Form oder das Wirkliche, dieses als der Stoff oder das Potentielle bezeichnet. Thatsächlich erlangt aber freilich der Stoff auch bei Aristoteles eine Bedeutung, die weit über den Begriff der blossen Möglichkeit hinausführt. Aus ihm stammt die Naturnothwendigkeit (ἀνάγκη) und der Zufall (αὐτόματον und τύχη), welche die Zweckthätigkeit der Natur wie die der Menschen beschränken und in sie eingreifen; auf der Beschaffenheit des Stoffes beruht alle Unvollkommenheit in der Natur, beruhen aber auch so durchgreifende Unterschiede, wie der des Himmlischen und Irdischen, des Männlichen und Weiblichen; von dem Widerstand des

Stoffes gegen die Form rührt es her, dass sich die Natur nur allmählich von den niedrigeren Gebilden zu den höheren erheben kann; nur aus dem Stoffe weiss es Aristoteles zu erklären, dass die untersten Artbegriffe in eine Vielheit von Individuen auseinandergehen. Es lässt sich nicht verkennen, dass der Stoff dadurch zu einem zweiten, mit eigener Macht ausgestatteten Princip neben der Form wird, und so gross die Vortheile sind, welche seine Lehre von Form und Stoff dem Philosophen für die Erklärung der Erscheinungen gewährt, so störend ist doch die Unklarheit, welche (vgl. S. 163) daraus entsteht, dass die *οὐσία* bald dem Einzelwesen bald der Form gleichgesetzt wird.

3. Aus dem Verhältniss der Form und des Stoffes geht die Bewegung, oder was dasselbe, die Veränderung hervor, der alles in der Welt unterliegt, was einen Stoff an sich hat. Die Bewegung ist nämlich nichts anderes, als das Wirklichwerden des Möglichen als solchen (*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον* Phys. III, 1 u. ö.). Den Anstoss zu diesem Wirklichwerden kann aber nur ein solches geben, das schon ist, was das Bewegte durch seine Bewegung erst werden soll. Jede Bewegung setzt daher zweierlei voraus: ein Bewegendes und ein Bewegtes, und auch wenn ein Wesen sich selbst bewegt, muss dieses beides in ihm an verschiedene Elemente vertheilt sein, wie im Menschen an Seele und Leib. Das Bewegende kann nur das Aktuelle, die Form sein, das Bewegte nur das Potentielle, der Stoff. Jene wirkt auf diesen dadurch, dass sie ihn sollicitirt, sich der Wirklichkeit, der Formbestimmtheit, entgegenzubewegen, denn der Stoff hat seiner Natur nach (sofern in jeder Anlage die Forderung ihrer Bethätigung liegt) ein Verlangen (*ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, ὁρμή*) nach der Form als dem Guten und Göttlichen (Phys. I, 9. 192 a 16. II, 1. 192 b 18. Metaph. XII, 7. 1073 b 3). Wo daher Form und Stoff sich berühren, entsteht immer und nothwendig Bewegung. Und da nun nicht allein Form und Stoff selbst, sondern auch das Verhältniss beider, auf dem die Bewegung be-

ruht, ewig sein muss (denn seine Entstehung, wie sein Verschwinden könnte wieder nur durch eine Bewegung bewirkt werden), da auch die Zeit und die Welt, welche beide ohne Bewegung nicht gedacht werden können, anfangs- und endlos sind (vgl. S. 170), so kann die Bewegung nie begonnen haben und nie aufhören. Der letzte Grund dieser ewigen Bewegung kann aber nur in einem Unbewegten liegen. Denn wenn alle Bewegung durch die Einwirkung des Bewegenden auf das Bewegte entsteht und somit ein von dem Bewegten verschiedenes Bewegendes voraussetzt, so setzt das letztere, wenn es gleichfalls bewegt ist, seinerseits wieder ein von ihm verschiedenes Bewegendes voraus, und diese Forderung wiederholt sich, so lange wir nicht zu einem Bewegenden kommen, das selbst nicht wieder bewegt ist. Wenn es daher kein unbewegtes Bewegendes gäbe, könnte es auch kein erstes Bewegendes, und somit überhaupt keine Bewegung, noch weniger eine anfangslose Bewegung geben. Ist aber das erste Bewegende unbewegt, so muss es immateriell, Form ohne Stoff, reine Aktualität sein; denn wo Materie ist, da ist auch die Möglichkeit des Andersseins, der Fortgang vom Potentiellen zum Aktuellen, die Bewegung, nur das Unkörperliche ist unveränderlich und unbewegt; und da nun die Form das vollkommene Sein ist, der Stoff das unvollkommene, so muss das erste Bewegende das schlechthin Vollkommene sein, in dem die Stufenreihe des Seins zum Abschluss kommt. Da ferner die Welt ein einheitliches, wohlgeordnetes, auf Einen letzten Zweck bezogenes Ganzes, die Bewegung der Weltkugel eine einheitliche und stetige ist, kann das erste Bewegende nur Eines, nur jener letzte Zweck selbst sein. Das schlechthin unkörperliche Wesen ist aber nur der Geist oder das Denken (*νοῦς*). Der letzte Grund aller Bewegung liegt daher in der Gottheit als dem reinen, vollkommenen, seiner Kraft nach unendlichen Geiste. Die Thätigkeit dieses Geistes kann nur im Denken bestehen, denn jede andere Thätigkeit (jedes *πράττειν* und *ποιεῖν*) hat ihren Zweck ausser sich

selbst, was bei der des vollkommenen, selbstgenugsamen Wesens undenkbar ist; und dieses Denken kann sich nie im Zustand blosser Potentialität befinden, sondern es ist unaufhörliche Denkthätigkeit (θεωρία). Seinen Gegenstand aber kann nur es selbst bilden; denn der Werth des Denkens richtet sich nach dem seines Inhalts, das werthvollste und vollkommenste ist aber nur der göttliche Geist selbst. Das Denken Gottes ist mithin „Denken des Denkens", und in dieser unwandelbaren Selbstbetrachtung besteht seine Seligkeit. Auch auf die Welt wirkt er nicht dadurch, dass er aus sich herausgeht, sein Denken und Wollen ihr zuwendet, sondern durch sein blosses Dasein: das schlechthin vollkommene Wesen ist als das höchste Gut auch der letzte Zweck aller Dinge, das, dem alles zustrebt und sich entgegenbewegt; von ihm hängt die einheitliche Ordnung, der Zusammenhalt und das Leben der Welt ab; einen auf die Welt gerichteten göttlichen Willen, eine schöpferische Thätigkeit der Gottheit oder ein Eingreifen derselben in den Weltlauf hat Aristoteles nicht angenommen [1]).

§ 57. Aristoteles' Physik: Standpunkt und Grundbegriffe derselben.

Wenn es die „erste Philosophie" mit dem Unbewegten und Unkörperlichen zu thun hat, bildet den Gegenstand der Physik das Bewegte und Körperliche, und zwar dasjenige, welches den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat. „Die Natur (φύσις) ist der Grund der Bewegung und Ruhe in demjenigen, welchem diese ursprünglich zukommen" (Phys. II, 1. 192 b 20); wie wir uns aber diesen Grund näher zu denken haben, und wie er sich zu der Gottheit

[1]) Die wichtigsten Stellen für die aristotelische Theologie finden sich Phys. VIII, 5. 6. 10. Metaph. XII, 6 f. 9 f. De coelo I, 9. 279 a 17 ff. Fragm. 12—16.

verhält, bleibt unklar, und so geläufig es dem Philosophen ist, die Natur wie eine reale in der Welt wirkende Kraft zu behandeln, so wenig gibt ihm doch sein System das Recht zu dieser Hypostasirung derselben.

Unter der Bewegung versteht nun Aristoteles (s. o.) im allgemeinen jede Veränderung, jedes Wirklichwerden eines Möglichen, und er zählt in diesem Sinn vier Arten der Bewegung: die substantielle: Entstehen und Vergehen; die quantitative: Zunahme und Abnahme; die qualitative: Umwandlung (*ἀλλοίωσις*, Uebergang eines Stoffes in einen andern); die räumliche (*φορά*, Ortsveränderung); rechnet dann aber auch wieder nur die drei letztgenannten zur Bewegung im engeren Sinn (*κίνησις*), während der Begriff der Veränderung (*μεταβολή*) alle vier umfasst. Alle andern Arten der Veränderung sind durch die räumliche Bewegung bedingt; und Aristoteles untersucht (Phys. III. IV) eindringender, als irgend einer von seinen Vorgängern, die Begriffe, welche sich zunächst auf diese Art der Bewegung beziehen. Er zeigt, dass das Unbegrenzte nur potentiell, in der unendlichen Vermehrbarkeit der Zahlen und der unendlichen Theilbarkeit der Grössen, nicht aktuell gegeben werden könne. Er definirt den Raum (*τόπος*, seltener *χώρα*), den er aber von dem Ort noch nicht scharf unterscheidet, als die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen, die Zeit als die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Früher und Später (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*); und er folgert daraus, dass es ausser der Welt weder Raum noch Zeit gebe, dass ein leerer Raum (wie gegen die Atomistik eingehend ausgeführt wird) undenkbar sei, dass die Zeit, wie jede Zahl, eine zählende Seele voraussetze. Er beweist (um vieles andere zu übergehen), dass die räumliche Bewegung, und von den räumlichen Bewegungen die Kreisbewegung die einzige einheitliche und stetige Bewegung sei, welche anfangs- und endlos sein kann. — Indessen reicht die räumliche Bewegung und die ihr entsprechende mechanische Naturbetrachtung nach

Aristoteles' Ueberzeugung zur Erklärung der Erscheinungen nicht aus. Er behauptet ihr gegenüber die qualitative Verschiedenheit der Stoffe, und bestreitet nicht allein Plato's mathematische Construction der Elemente, sondern auch die Atomenlehre mit Gründen, gegen welche sich diese in ihrer demokritischen Gestalt und nach dem damaligen Stande der Naturkenntniss nicht schützen liess. Er sucht ebenso, unter Bekämpfung der entgegenstehenden Theorieen, zu zeigen, dass sich die Stoffe, und insbesondere die Elemente, qualitativ in einander umwandeln, indem die Eigenschaften des einen unter der Einwirkung eines andern sich ändern; dieses Verhältniss des Wirkens und Leidens ist aber, wie er glaubt, nur da möglich, wo zwei Körper einander theilweise ähnlich, theilweise unähnlich, d. h. wo sie sich innerhalb derselben Gattung entgegengesetzt sind. Und dem entsprechend vertheidigt Aristoteles auch diejenige Vorstellung, nach welcher die Mischung der Stoffe nicht in einem blossen Gemenge, sondern in der Bildung eines neuen Stoffes aus den mit einander gemischten besteht, gegen die mechanischen Theorieen. — Noch wichtiger ist ihm aber der Grundsatz, dass sich die Wirksamkeit der Natur überhaupt nicht blos als eine physikalische, sondern wesentlich nur als Zweckthätigkeit betrachten lasse. Das Ziel alles Werdens ist die Entwicklung der Potentialität zur Aktualität, die Einbildung der Form in den Stoff. Aus der aristotelischen Lehre von Form und Stoff folgt daher ebenso, wie aus der platonischen Ideenlehre, ein Uebergewicht der teleologischen Naturerklärung über die physikalische. „Die Natur," erklärt Aristoteles, „thut nichts zwecklos"; „sie strebt immer nach dem besten", „sie macht nach Möglichkeit immer das schönste"; nichts in ihr ist überflüssig, nichts umsonst, nichts unvollständig, in allen ihren Werken, auch den geringsten, ist etwas göttliches, und selbst die Abfälle verwendet sie, wie ein guter Haushalter, um etwas nützliches hervorzubringen. Dass dem so ist, zeigt die Naturbeobachtung, welche uns in der Einrichtung der Welt und in den Natur-

erzeugnissen im grössten wie im kleinsten die bewunderungswürdigste Zweckmässigkeit erkennen lässt. Diese Zweckmässigkeit aber auch auf eine durchgängige Zweckthätigkeit zurückzuführen, nöthigt uns die Erwägung, dass das, was regelmässig eintritt, sich nicht vom Zufall herleiten lässt; und wenn wir der Natur allerdings keine Ueberlegung zuschreiben können, beweist diess doch nur, dass sie ebenso, wie die vollendete Kunst, das Zweckmässige mit jener unfehlbaren Sicherheit vollbringt, die jede Wahl ausschliesst. Der eigentliche Grund der Naturdinge liegt daher in den Endursachen; die materiellen Ursachen dagegen betrachtet Aristoteles mit Plato (vgl. S. 130) zwar als Bedingungen, als unentbehrliche Hülfsmittel (*ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, συναίτιον, τὸ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ*), aber nicht als die positiven Ursachen derselben. Welchen Widerstand aber freilich diese Mittelursachen der Zweckthätigkeit der Natur leisten, wie sie dieselbe in ihrem Erfolge beschränken, und sie in der irdischen Welt (denn die himmlische hat einen anders gearteten Stoff) zu einem stufenweisen Fortgang vom unvollkommeneren zum vollkommeneren nöthigen, ist schon S. 164 f. bemerkt worden.

§ 58. Das Weltgebäude und seine Theile.

Aus der Ewigkeit der Form und des Stoffes folgt mit der Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung (s. o. S. 166) auch die des Weltgebäudes; die Annahme, dass die Welt zwar entstanden sei, aber ewig dauern werde, übersieht, dass Entstehen und Vergehen sich gegenseitig bedingen, und nur das unvergänglich sein kann, dessen Natur das eine ebenso ausschliesst, wie das andere. Selbst in der irdischen Welt sind es immer nur die Einzelwesen, die entstehen und vergehen; die Gattungen dagegen sind anfangslos, und es hat desshalb immer Menschen gegeben; nur dass diese (wie schon Plato annahm) von Zeit zu Zeit durch verheerende Naturereignisse auf weiten Strecken theils vertilgt, theils in

den Rohzustand zurückgeworfen werden. Durch diese, von ihm zuerst aufgestellte und tief in sein System eingreifende Lehre von der Ewigkeit der Welt kommt der kosmogonische Theil der Physik für Aristoteles in Wegfall: er hat nicht die Entstehung, sondern nur die Beschaffenheit der Welt zu erklären.

Die Grundlage hiefür bildet nun für ihn die Unterscheidung der zwei ungleichen Hälften, aus denen das Weltganze besteht: der Welt über und der unter dem Monde, der himmlischen und der irdischen, des Jenseits (τὰ ἐκεῖ) und des Diesseits (τὰ ἐνταῦθα). Die unvergängliche Natur der Gestirne und die unwandelbare Regelmässigkeit ihrer Bewegungen beweist, was Aristoteles auch aus allgemeinen Gründen darzuthun versucht, dass sie schon ihrem Stoffe nach von den vergänglichen, einem beständigen Wechsel unterliegenden Dingen verschieden sind. Jene bestehen aus dem Aether, dem gegensatzlosen Körper, der keiner Veränderung ausser der Ortsveränderung fähig, und dem von allen Bewegungen nur die Kreisbewegung eigen ist; diese aus den vier Elementen, die unter einander in einem doppelten Gegensatz stehen: dem der Schwere und Leichtigkeit, welcher von der ihnen eigenthümlichen geradlinigen Bewegung nach ihren natürlichen Orten herrührt, und dem qualitativen, der sich aus den verschiedenen möglichen Combinationen der Grundeigenschaften, warm und kalt, trocken und feucht, ergibt (das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken). Wegen dieses Gegensatzes gehen sie beständig in einander über; dieser Uebergang ist aber für die, welche sich ferner stehen (Erde und Luft, Wasser und Feuer), durch die Umwandlung in eines der zwischen ihnen liegenden vermittelt. Schon hieraus folgt nun nicht allein die Einheit der Welt, welche durch die des ersten Bewegenden ohnediess sichergestellt ist, sondern auch ihre Kugelgestalt, die aber von Aristoteles noch mit vielen anderen physikalischen und metaphysischen Gründen bewiesen

wird. In der Mitte der Welt ruht als ein verhältnissmässig kleiner Theil derselben die Erde, ihrer Gestalt nach gleichfalls eine Kugel; um sie lagern sich in concentrischen kugelförmigen Schichten das Wasser, die Luft und das Feuer (oder genauer: der Wärmestoff, ὑπέκκαυμα, denn die Flamme ist ὑπερβολὴ πυρός); dann kommen die himmlischen Sphären, deren Stoff um so reiner sein soll, je ferner sie der Erde sind. Die äusserste von diesen Sphären ist der Fixsternhimmel (πρῶτος οὐρανὸς), dessen tägliche Drehung von der ihn raumlos (vgl. S. 168) umgebenden Gottheit bewirkt wird. Die Bewegung jeder Sphäre besteht in einer durchaus gleichmässigen Drehung um ihre Achse, wie diess Aristoteles mit Plato und der ganzen gleichzeitigen Astronomie voraussetzt, von der ersten Sphäre aber auch eingehend beweist. Wir müssen daher (nach einer von Plato herrührenden Fassung des Problems) diejenige Anzahl von Sphären annehmen und ihnen die Bewegungen beilegen, welche vorausgesetzt werden müssen, um die thatsächliche Bewegung der sieben Planeten aus lauter gleichmässigen Kreisbewegungen zu erklären. Unter dieser Voraussetzung hatte nun Eudoxus die Zahl der Sphären, welche die Bewegung der Planeten bewirken, mit Einschluss der sieben, in denen diese selbst befestigt sind, auf 26, Kallippus auf 33 berechnet. Aristoteles schliesst sich an sie an; da sich aber nach seiner Theorie die äusseren Sphären zu den inneren verhalten, wie die Form zum Stoff, das Bewegende zum Bewegten, so müsste jede allen von ihr umschlossenen ihre Bewegung ebenso mittheilen, wie die äusserste diess thut, indem sie alle bei ihrer täglichen Drehung mit herumführt, und es müsste dadurch die Eigenbewegung jedes Planeten von denen der sämmtlichen ihn umschliessenden Sphären gestört werden, wenn nicht besondere Vorkehrungen dagegen getroffen wären. Aristoteles nimmt daher an, zwischen den Sphären jedes Planeten und denen des nächstunteren bewegen sich in einer den Bewegungen der ersteren entgegengesetzten Richtung so viele „zurückführende“ (ἀνελίττουσαι) Sphären, als nöthig sind, um den Einfluss der

einen auf die andern aufzuheben. Die Zahl derselben berechnet er auf 22, und indem er diese zu denen des Kallippus hinzufügt, erhält er im ganzen, die Fixsternsphäre mitgerechnet, 56 himmlische Sphären. Jeder von diesen muss aber ebenso, wie dem „ersten Himmel", ihre Bewegung von einer ewigen und unbegrenzten, also unkörperlichen Substanz, einem ihr zugehörigen Geiste mitgetheilt werden, und es müssen demnach dieser Sphärengeister ebensoviele sein als der Sphären; und die Gestirne werden desshalb auch von Aristoteles als beseelte, vernünftige, hoch über dem Menschen stehende, göttliche Wesen gepriesen. Dem jedoch, was er über die Zahl der Sphären und Sphärengeister sagt, will er nicht mehr als Wahrscheinlichkeit beilegen. (Metaph. XII, 8. Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 498 ff.)

Durch die Bewegung der himmlischen Sphären soll nun in Folge der Reibung, namentlich an den Stellen, welche unter der Sonne liegen, in der Luft Licht und Wärme entstehen; dieser Erfolg tritt aber wegen der Neigung der Sonnenbahn in den verschiedenen Jahreszeiten für jeden Ort in verschiedenem Mass ein, und die Folge davon ist der Kreislauf des Entstehens und Vergehens, dieses Abbild des Ewigen im Vergänglichen, das Auf- und Abströmen der Stoffe und die Umsetzung der Elemente in einander, woraus alle jene atmosphärischen und irdischen Erscheinungen hervorgehen, mit denen Aristoteles' Meteorologie sich beschäftigt.

§ 59. Die lebenden Wesen.

Der Betrachtung der organischen Natur hat Aristoteles einen grossen Theil seiner wissenschaftlichen Arbeit gewidmet (vgl. S. 150); und konnte er auch hiefür ohne Zweifel schon manche Untersuchung von Naturforschern und Aerzten, wie namentlich die Demokrit's, benützen, so giengen doch seine eigenen Leistungen allen Anzeichen nach über die ihrigen so weit hinaus, dass wir ihn unbedenklich nicht blos den hervorragendsten Vertreter, sondern auch den Haupt-

urheber der vergleichenden wie der systematischen Zoologie bei den Griechen, und selbst wenn er sein Pflanzenwerk nicht geschrieben haben sollte, jedenfalls wegen seiner Lehrthätigkeit auch den ersten Begründer einer wissenschaftlichen Pflanzenkunde nennen dürfen.

Das Leben besteht in der Fähigkeit, sich selbst zu bewegen. Jede Bewegung setzt aber zweierlei voraus: eine Form, die bewegt, und einen Stoff, der bewegt wird. Dieser Stoff ist der Leib, jene Form ist die Seele des lebenden Wesens. Die Seele ist daher weder ohne Körper noch selbst etwas körperliches; sie ist ebendamit auch unbewegt, nicht das sich selbst Bewegende, wie Plato wollte; ihre Verbindung mit ihrem Leib ist die gleiche, wie überhaupt die der Form mit dem Stoffe. Als die Form ihres Leibes ist sie ferner auch sein Zweck (vgl. S. 164), der Leib ist nur das Werkzeug der Seele, dessen Beschaffenheit sich nach dieser Bestimmung richtet, und eben diess ist der (von Arist. zugleich mit dem Worte zuerst gebildete) Begriff des Organischen. Wenn daher die Seele als die Entelechie eines organischen Leibes (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, De an. II, 1. 412 b 4) definirt wird, so heisst diess: sie sei die Kraft, die ihn bewegt und seinen Bau bestimmt; und es ist desshalb ganz natürlich, dass die Zweckthätigkeit der Natur gerade an den lebenden Wesen am deutlichsten zum Vorschein kommt, weil hier alles von Anfang an auf die Seele und die von ihr ausgehenden Wirkungen berechnet ist. Kann aber jene Zweckthätigkeit den Widerstand des Stoffes schon überhaupt nur allmählich überwinden (vgl. S. 165), so ist das Seelenleben auch an sich selbst von sehr ungleicher Beschaffenheit. Das Leben der Pflanzen besteht in der Ernährung und Fortpflanzung; bei den Thieren kommt dazu die Sinnesempfindung und bei der grossen Mehrzahl derselben auch die Ortsveränderung; beim Menschen endlich verbindet sich mit beiden das Denken. Aristoteles nimmt daher, in theilweisem Anschluss an Plato (S. 133), drei Arten von Seelen an, welche da, wo sie sich

zu Einer individuellen Seele verbinden, ebensoviele Theile derselben sind: die ernährende oder Pflanzenseele, die empfindende oder Thierseele, die vernünftige oder Menschenseele. Der fortschreitenden Entwicklung des Seelenlebens entspricht die Stufenreihe der lebenden Wesen, welche sich stetig, durch allmähliche Uebergänge vermittelt, von den unvollkommensten unter denselben zu den höchsten erstreckt; dass es aber die gleichen Gesetze sind, von denen diese ganze Reihe beherrscht ist, zeigen die zahlreichen Analogieen, welche sich zwischen ihren verschiedenen Theilen finden.

Die unterste Stufe nehmen die Pflanzen ein, welche auf die Funktionen der Ernährung und Fortpflanzung beschränkt eines einheitlichen Mittelpunkts (μεσότης) für ihr Leben entbehren und desshalb noch keiner Empfindung fähig sind. Indessen berührt sie Aristoteles in den erhaltenen Schriften immer nur beiläufig. Um so eingehender beschäftigt er sich darin mit den Thieren[1]; und er macht es sich dabei durchaus zur Aufgabe, mit der genauesten Kenntniss des einzelnen zugleich die seiner Bedeutung für das Ganze und seiner Stellung im Ganzen zu verknüpfen. — Der Körper der Thiere ist aus den gleichtheiligen Stoffen (ὁμοιομερῆ) zusammengesetzt, die ihrerseits eine Mischung der elementarischen sind; unter ihnen ist das Fleisch als Sitz der Empfindung (die Nerven sind erst später entdeckt worden) von besonderer Bedeutung. Der unmittelbare Träger der Seele ist das Pneuma als Grund der Lebenswärme, ein dem Aether verwandter Körper, mit dem sie durch den Samen vom Vater in das Kind übergeht; der Hauptsitz der Lebenswärme ist das Centralorgan, welches bei den blutführenden Thieren das Herz ist; im Herzen wird aus den Nahrungsstoffen, welche die Adern ihm zuführen, das Blut gekocht, das theils zur Ernährung des Körpers dient, theils auch (s. u.) die Entstehung gewisser Vorstellungen vermittelt.

[1]) J. B. Meyer Aristoteles' Thierkunde. 1855.

Die Entstehung der Thiere hat verschiedene Formen, die der Philosoph sorgfältig untersucht hat; neben der geschlechtlichen Erzeugung nimmt er auch eine Urzeugung, selbst noch bei einigen Fischen und Insekten, an. Die erstere Art der Entstehung gilt ihm jedoch für die vollkommenere. Bei derselben soll sich der männliche Theil zum weiblichen verhalten, wie die Form zum Stoffe, von jenem die Seele, von diesem der Leib des Kindes ausschliesslich herstammen; der physiologische Grund dieses verschiedenen Verhaltens soll aber darin liegen, dass das weibliche Geschlecht wegen seiner kälteren Natur das zur Bildung des Zeugungsstoffes dienende Blut nicht vollständig auskochen kann. Die Art, wie sich der Organismus bildet, besteht im allgemeinen in der Entwicklung aus der Wurmform durch die Eiform zur organischen Gestalt. Im einzelnen finden sich aber hinsichtlich ihrer Entstehung wie hinsichtlich ihres Körperbaus, ihrer Wohnorte, ihrer Lebensweise, der Art ihrer Fortbewegung, unter den Thieren die eingreifendsten Unterschiede. Aristoteles bemüht sich, den stufenweisen Fortgang vom niedrigeren zum höheren, den er annimmt, in allen diesen Beziehungen nachzuweisen; dass es ihm nicht gelungen ist, diesen Gesichtspunkt ohne Schwanken durchzuführen oder aus demselben eine natürliche Klassifikation des Thierreichs aufzustellen, kann nicht überraschen. Unter den neun Klassen von Thieren, die er gewöhnlich aufzählt, (lebendiggebärende Vierfüsser, eierlegende Vierfüsser, Vögel, Fische, Wale, Weichthiere, Weichschaalthiere, Schaalthiere, Insekten) tritt als durchgreifendster Gegensatz der der blutlosen und blutführenden Thiere hervor, von dem er selbst (h. an. III, 7. 516 b 22) bemerkt, dass er mit dem der wirbellosen und Wirbelthiere zusammenfalle.

§ 60. Der Mensch.

Was den Menschen von allen anderen lebenden Wesen unterscheidet, ist der Geist (*νοῦς*), der sich bei ihm mit der

thierischen Seele verbindet; und auch sein Körperbau und seine niederen Seelenthätigkeiten entsprechen der höheren Bestimmung, die sie durch diese Verbindung erhalten. In jenem kündigt sich dieselbe schon durch seine aufrechte Stellung und das Ebenmass seiner Gestalt an; er hat das meiste und reinste Blut, das grösste Gehirn, die höchste Lebenswärme; ihm sind in den Sprachwerkzeugen und der Hand die werthvollsten Organe verliehen. Unter den sinnlichen Seelenthätigkeiten ist die Wahrnehmung (αἴσθησις) eine Veränderung, welche von dem Wahrgenommenen durch Vermittlung des Leibes in der Seele bewirkt wird, und welche näher darin besteht, dass dem Wahrnehmenden die Form des Wahrgenommenen mitgetheilt wird. Die einzelnen Sinne als solche unterrichten uns aber immer nur über diejenigen Eigenschaften der Dinge, auf die sie sich speciell beziehen; und was sie hierüber aussagen (die *αἴσθησις τῶν ἰδίων*), ist immer wahr. Ihre allgemeinen Eigenschaften dagegen, über die wir durch alle Sinne etwas erfahren, Einheit und Anzahl, Grösse und Gestalt, Zeit, Ruhe und Bewegung, erkennen wir nicht durch einen einzelnen Sinn, sondern nur durch den Gemeinsinn (*αἰσθητήριον κοινὸν*), in welchem die in den Sinnesorganen erzeugten Bilder sich vereinigen; ebenso können wir nur durch ihn die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne vergleichen und unterscheiden, die Bilder, welche sie uns liefern, auf Gegenstände beziehen, und uns unserer Wahrnehmung als der unsrigen bewusst werden. Das Organ dieses Gemeinsinns ist das Herz, das Medium, durch welches die Bewegungen der Sinnesorgane zu ihm gelangen, scheint das Pneuma zu sein. Wenn sich die Bewegung im Sinnesorgan über die Dauer der Wahrnehmung hinaus erhält, sich in das Centralorgan fortpflanzt und hier ein erneuertes Auftreten des sinnlichen Bildes hervorruft, entsteht die Einbildung (*φαντασία*, welches aber auch die Einbildungskraft bezeichnet); und diese kann ebenso, wie die Aussagen des Gemeinsinns, nicht blos wahr, sondern auch falsch sein. Wird eine Einbildung als Abbild einer früheren

Wahrnehmung erkannt (worüber man sich freilich gleichfalls nicht selten täuscht), so nennen wir sie eine Erinnerung (μνήμη); das bewusste Hervorrufen einer Erinnerung ist die Besinnung (ἀνάμνησις). Das Gedächtniss hat daher seinen Sitz gleichfalls im Gemeinsinn. Eine durch die Verdauung herbeigeführte Veränderung im Centralorgan bewirkt den Schlaf, ein Erlöschen der Lebenswärme in demselben den Tod. Innere Bewegungen in den Sinnesorganen, oder auch solche, die durch äussere Eindrücke hervorgerufen werden, erzeugen, wenn sie zum Centralorgan gelangen, die Träume, die desshalb unter Umständen Anzeichen eines im Wachen unbemerkt gebliebenen Vorgangs sein können. Wird das Wahrgenommene unter den Gesichtspunkt des Guten oder Uebeln gestellt, so entsteht Lust oder Unlust (welche somit, wie De an. III, 7 andeutet, immer ein Werthurtheil enthalten) und aus diesen ein Begehren, sei dieses nun Verlangen oder Widerstreben. Auch diese Zustände gehen von dem Mittelpunkt der Empfindung (der *αἰσθητικὴ μεσότης* a. a. O. 431 a 11) aus. Zwischen Gefühl und Begehren wird noch nicht schärfer unterschieden, und wenn Aristoteles mit Plato die *ἐπιθυμία* und den *θυμὸς* als die rein sinnliche und die edlere Form des vernunftlosen Begehrens sich gegenüberstellt, hat er doch den Begriff des *θυμὸς* nicht genauer bestimmt: er versteht darunter den Zorn, den Muth und das Gemüth.

Alle diese Funktionen gehören aber als solche der animalischen Seele an. Erst im Menschen kommt zu dieser der Geist oder die Denkkraft (der *νοῦς*) hinzu. Während jene mit dem Leibe, dessen Form sie ist, entsteht und vergeht, ist der Geist unentstanden und unvergänglich; er tritt vor der Zeugung von aussen (*θύραθεν*) in den Seelenkeim ein, hat kein körperliches Organ, ist keines Leidens und keiner Veränderung fähig (*ἀπαθὴς*) und wird vom Untergang des Leibes nicht betroffen. Aber als der Geist eines menschlichen Individuums, in Verbindung mit einer Seele, wird er von dem Wechsel ihrer Zustände doch berührt. In dem Einzelnen geht das Denkvermögen dem wirklichen

Denken voran; sein Geist ist wie eine leere Tafel, auf die erst durch das Denken selbst (das heisst aber nicht: durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern: durch die Anschauung der *νοητὰ*) ein bestimmter Inhalt eingeschrieben wird; und sein Denken ist immer von sinnlichen Bildern (*φαντάσματα*) begleitet. Aristoteles unterscheidet daher einen doppelten Nus: den, der alles wirkt, und den, der alles wird, den thätigen und den leidenden[1]). Der letztere soll mit dem Körper entstehen und vergehen, während der thätige seiner Natur nach ewig (jener *φθαρτὸς*, dieser *ἀΐδιος*) ist. Da aber unser Denken als individuelles nur durch ein Zusammenwirken beider zu Stande kommt, haben wir keine Erinnerung an das frühere Dasein unseres Geistes, und ebensowenig wird sonst eine von denjenigen Thätigkeiten, welche nach Aristoteles nur dem aus dem Nus und der Seele zusammengesetzten Wesen zukommen[2]), dem körperlosen Geiste vor oder nach dem gegenwärtigen Leben beigelegt werden können[3]). Genauere Bestimmungen über das Wesen der leidenden Vernunft und ihr Verhältniss zur thätigen suchen wir aber freilich bei Aristoteles vergeblich: wir sehen wohl, dass er in derselben ein Band zu gewinnen sucht, welches den Zusammenhang zwischen dem Nus und der animalischen Seele herstellen soll; aber er zeigt uns nicht, wie die verschiedenen Eigenschaften, die er ihr beilegt, sich widerspruchslos vereinigen lassen, und ebensowenig hat er die Frage auch nur aufgeworfen, wo die menschliche Persönlichkeit ihren Sitz hat, wie der körperlose Nus ohne Erinnerung u. s. f. ein persönliches Leben führen, wie andererseits das Selbstbewusstsein und die persönliche Lebenseinheit,

1) Den letzteren nennt er selbst *νοῦς παθητικὸς*, den ersteren bezeichnet er zwar als das *ποιοῦν*, aber *νοῦς ποιητκὸς* findet sich erst bei den Späteren.

2) Das *διανοεῖσθαι*, *φιλεῖν*, *μισεῖν*, *μνημονεύειν*, welche nach De an. I, 4 nicht *πάθη* des Nus, sondern des *κοινὸν* sind.

3) Das obige nach De an. III, 4. 5. c. 7 431 a 14. b 2. c. 8. 432 a 8. I, 4. 408 b 18 ff. II, 2. 413 b 24. gen. an. II, 3 vgl. Phil. d. Gr. II b, 566 ff. 602 ff. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883. Nr. 49.

deren Ausdruck es ist, durch die Verbindung des Nus mit der thierischen Seele, des Ewigen mit dem Vergänglichen, entstehen, und wie das aus beiden zusammengesetzte Wesen ihr Subjekt sein könnte.

Auf der Verbindung der Vernunft mit den niederen Seelenkräften beruhen nun die Geistesthätigkeiten, durch welche der Mensch sich über die Thiere erhebt. Die Thätigkeit des Nus rein als solche ist jenes unmittelbare Ergreifen der höchsten Wahrheiten, dessen schon S. 159 gedacht wurde. Von ihm unterscheidet Aristoteles (mit Plato) das mittelbare Erkennen als *διάνοια* oder *ἐπιστήμη*, und von diesem die Meinung (*δόξα*), die sich auf das Nichtnothwendige bezieht, ohne doch diese oder jenes psychologisch näher zu erklären. Wird das Begehren von der Vernunft geleitet, so wird es zum Willen (*βούλησις*). Die Freiheit des Willens setzt Aristoteles unbedingt voraus und beweist sie mit der Freiwilligkeit der Tugend und der allgemein anerkannten Zurechenbarkeit unserer Handlungen; und er behauptet desshalb auch, über die letzten Zwecke unseres Handelns (die allgemeinsten sittlichen Werthurtheile) entscheide unsere Willensbeschaffenheit, die Tugend sei es, von der die Richtigkeit unserer Ziele abhänge (Eth. VI, 13. 1144 a 6 u. a.). Dagegen hat die Ueberlegung festzustellen, was die besten Mittel für jene Zwecke sind. Sofern die Vernunft dieses leistet, heisst sie die überlegende oder praktische Vernunft (*νοῦς* oder *λόγος πρακτικὸς*, *διάνοια πρακτικὴ*, *τὸ λογιστικὸν* im Unterschied vom *ἐπιστημονικὸν*), in deren Ausbildung die Einsicht (*φρόνησις*) besteht. Genauere Untersuchungen über die inneren Vorgänge, durch welche die Willensakte zu Stande kommen, die Möglichkeit und die Grenzen der Willensfreiheit, finden wir bei Aristoteles nicht.

§ 61. Die aristotelische Ethik.

Der Zweck aller menschlichen Thätigkeit ist im allgemeinen (wie diess kein griechischer Ethiker bezweifelt)

die Glückseligkeit; denn sie allein ist das, was um keines anderen, sondern lediglich um seiner selbst willen begehrt wird. Aber den Massstab, nach dem die Bedingungen der Glückseligkeit bestimmt werden, entnimmt Aristoteles nicht dem subjektiven Gefühl, sondern dem objektiven Charakter der Lebensthätigkeiten: die „Eudämonie" besteht in der Schönheit und Vollkommenheit des Daseins als solcher, der Genuss, welcher dem Einzelnen aus dieser Vollkommenheit erwächst, ist nur eine Folge derselben, aber weder ihr letzter Zweck noch der Grund und das Mass ihres Werthes. Wie für jedes lebende Wesen das Gute in der Vollkommenheit seiner Thätigkeit besteht, so kann es auch für den Menschen, wie Aristoteles ausführt, nur in der Vollkommenheit der eigenthümlich menschlichen Thätigkeit bestehen. Diese ist aber die Vernunftthätigkeit, und die ihrer Aufgabe entsprechende Vernunftthätigkeit ist die Tugend. Die Glückseligkeit des Menschen als solche besteht demnach in der Tugend. Oder wenn zwei Arten vernünftiger Thätigkeit und zwei Reihen von Tugenden zu unterscheiden sind, die theoretischen und die praktischen, so bildet die wissenschaftliche oder die reine Denkthätigkeit den werthvollsten[1]), die praktische Thätigkeit oder die ethische Tugend den zweiten wesentlichen Bestandtheil der Glückseligkeit. Dazu muss nun allerdings noch weiteres hinzukommen. Zur Glückseligkeit gehört Reife und Vollendung des Lebens: ein Kind kann nicht glückselig sein, weil es noch keiner vollkommenen Thätigkeit (ἀρετὴ) fähig ist. Armuth, Krankheit und Unglück stören die Glückseligkeit und entziehen der tugendhaften Thätigkeit die Hülfsmittel, welche Reichthum, Macht und Einfluss gewähren; Freude an Kindern, Verkehr mit Freunden, Gesundheit, Schönheit, edle Geburt sind an sich selbst werthvoll. Aber das positive, constituirende Element der Glückseligkeit ist nur die innere Tüchtigkeit, zu der

[1]) Metaph. XII, 7. 1072 b 24: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Eth. X, 7. c. 8. 1178 b 1 ff.

sich die äusseren und leiblichen Güter lediglich als negative Bedingungen verhalten (wie in der Natur die materiellen zu den Endursachen); auch das äusserste Unglück kann einen wackeren Mann nicht elend (ἄϑλιος) machen, wiewohl es seiner Eudämonie im Wege steht. Ebensowenig bildet die Lust einen selbständigen Bestandtheil des höchsten Gutes in dem Sinn, dass sie für sich zum Zweck des Handelns gemacht werden dürfte. Denn wenn sie auch als das naturgemässe Ergebniss jeder vollendeten Thätigkeit von dieser selbst untrennbar ist und die Vorwürfe, die ihr Plato und Speusippus gemacht hatten, nicht verdient, so hängt doch ihr Werth ganz und gar von dem der Thätigkeit ab, aus der sie entspringt: tugendhaft ist nur der, den das Vollbringen des Guten und Schönen ohne jede Zuthat befriedigt und der dieser Befriedigung alles andere mit Freuden opfert. (Eth. I, 5—11. X, 1—9 vgl. VII, 12—15.)

Von den Eigenschaften, auf denen die Glückseligkeit hienach beruht, den Vorzügen des Denkens und des Wollens, den dianoëtischen und den ethischen Tugenden, bilden nun die letzteren den Gegenstand der Ethik. Der Begriff der ethischen Tugend bestimmt sich aber durch drei Merkmale: sie ist eine Willensbeschaffenheit, welche die unserer Natur angemessene Mitte einhält, gemäss einer vernünftigen Bestimmung, wie sie der Einsichtige geben wird (*ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* Eth. II, 6 Anf.). Diese Bestimmungen werden Eth. I, 13—II, 9 zunächst im allgemeinen nachgewiesen, sodann wird III, 1—8 die erste, III, 9—V, 15 die zweite, B. VI die dritte näher ausgeführt.

1. Alle Tugenden beruhen zwar auf gewissen natürlichen Anlagen (*ἀρεταὶ φυσικαί*); aber zur Tugend im eigentlichen Sinn (*κυρία ἀρετή*) werden diese nur dadurch, dass sie von der Einsicht geleitet werden. Andererseits aber hat die Tugend als ethische ihren Sitz wesentlich im Willen: wenn sie Sokrates auf's Wissen zurückführte, übersah er, dass es sich bei ihr nicht um die Kenntniss der sittlichen

Gesetze, sondern um ihre Anwendung, um die Beherrschung der Affekte durch die Vernunft handelt, die Sache der freien Willensentscheidung ist; und Aristoteles widmet desshalb (Eth. III) den Begriffen, welche die verschiedenen Formen der Willensbestimmung bezeichnen, des Freiwilligen, Vorsätzlichen u. s. w., eine eingehende Erörterung. Zur Tugend wird aber die Willensbestimmung nur dann, wenn sie eine dauernde Beschaffenheit (ἕξις), eine grundsätzlich feststehende Gesinnung ist, wie diese nur bei dem gereiften Menschen vorkommt.

2. Ihrem Inhalt nach betrachtet ist diejenige Willensbeschaffenheit eine sittliche zu nennen, welche die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig einhält; worin aber diese bestehe, ist durch die Eigenthümlichkeit des Handelnden mitbedingt, denn was für den einen das Richtige ist, kann für den andern zu viel oder zu wenig sein. Jede Tugend ist daher ein mittleres zwischen zwei Fehlern, von denen jedoch bald der eine, bald der andere sich weiter von ihr entfernt. Aristoteles weist diess an den einzelnen Tugenden, der Tapferkeit, Selbstbeherrschung u. s. f. des näheren nach, ohne doch diese so, wie Plato seine Grundtugenden, nach einem bestimmten Princip abzuleiten. Am ausführlichsten behandelt er unter denselben die politische Haupttugend, die Gerechtigkeit, der er das ganze 5. Buch seiner Ethik (bis über das Mittelalter herab die Grundlage des Naturrechts) gewidmet hat. Als ihre Aufgabe betrachtet er die richtige Vertheilung von Vortheilen und Nachtheilen (κέρδος und ζημία); und je nachdem es sich nun hiebei um das öffentliche oder das Privatrecht handelt, unterscheidet er die austheilende (διανεμητικὴ) und die ausgleichende (διορθωτικὴ) Gerechtigkeit. Jene hat die Ehren und Vortheile, die den Einzelnen vom Gemeinwesen zufliessen, ihrer Würdigkeit gemäss zu vertheilen; diese hat dafür zu sorgen, dass theils in den freiwilligen Rechtsgeschäften (συναλλάγματα ἑκούσια) der Gewinn und Verlust jedes Contrahenten, theils in den unfreiwilligen Vergehen

und Strafe sich die Wage halten; für jene gilt (wie Aristoteles schief sagt) der Grundsatz der geometrischen, für diese der der arithmetischen Proportion. Das Recht im strengen Sinn ist das, welches für Gleichstehende gilt, das „politische“ Recht. Dieses selbst ist theils natürliches, theils gesetzliches; in einer Berichtigung des zweiten durch das erste besteht die Billigkeit.

3. Wer soll nun aber im gegebenen Fall bestimmen, wo die richtige Mitte liegt? Dieses, sagt Aristoteles, ist Sache der Einsicht (vgl. § 60 Schl.), welche sich eben durch ihre Beziehung zum Willen von den übrigen dianoëtischen Tugenden unterscheidet; denn die einen von diesen richten sich nur auf das Nothwendige, wie *νοῦς*, *ἐπιστήμη* (worüber S. 180) und die aus beiden bestehende *σοφία*, die andern, wie die *τέχνη*, beschäftigen sich zwar gleichfalls mit dem Veränderlichen, aber für den Zweck des Hervorbringens, nicht des Handelns (vgl. S. 156).

Von den Tugenden und Fehlern im eigentlichen Sinn, d. h. den richtigen und verkehrten Willensbeschaffenheiten, unterscheidet Aristoteles (VII, 1—11) noch diejenigen Zustände, welche weniger aus einer habituellen Willensrichtung, als aus der Stärke oder Schwäche des Willens im Verhältniss zu den Affekten entspringen: einerseits die Mässigkeit und Ausdauer (*ἐγκράτεια* und *καρτερία*), andererseits die Unmässigkeit und Weichlichkeit. Er wendet sich endlich (B. VIII. IX) in der schönen, an den feinsten Beobachtungen und treffendsten Bemerkungen reichen Abhandlung über Liebe und Freundschaft (denn *φιλία* bezeichnet beides) einem sittlichen Verhältniss zu, in dem es bereits zum Ausdruck kommt, dass der Mensch seiner Natur nach ein geselliges Wesen, ja dass jeder Mensch mit jedem verwandt und befreundet ist (VIII, 1. 1155 a 16 ff. c. 13. 1161 b 5), und ein gemeinsames Recht alle verknüpft (Rhet. I, 13 Anf.). Eben dieser Zug ist nun die Grundlage der Familie und des Staates.

§ 62. Die aristotelische Politik.

In der Natur des Menschen liegt der Trieb zur Gemeinschaft mit Seinesgleichen (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον Polit. I, 2. 1253 a 2), und er bedarf dieser Gemeinschaft nicht allein zur Erhaltung, Sicherung und Vervollkommnung seines physischen Daseins, sondern vor allem desshalb, weil nur in ihr eine gute Erziehung und eine Ordnung des Lebens durch Recht und Gesetz möglich ist (Eth. X, 10). Die vollkommene, alle andern umfassende Gemeinschaft ist aber der Staat. Sein Zweck beschränkt sich daher nicht auf die Sicherung des Rechtszustandes, die Abwehr äusserer Feinde und die Erhaltung des Lebens, seine Aufgabe ist vielmehr eine höhere und umfassendere: die Glückseligkeit der Bürger in einer vollkommenen Lebensgemeinschaft (ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία . . . ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους Pol. III, 9. 1288 b 33); und eben desswegen ist der Staat seiner Natur nach früher als der Einzelne und die Familie, wie ja überhaupt die Theile eines Ganzen durch das Ganze als den Zweck, dem sie dienen, bedingt sind (Pol. I, 2). Und da nun die Tugend den wesentlichsten Bestandtheil der Glückseligkeit bildet, so erkennt auch Aristoteles, wie Plato, die Hauptaufgabe des Staats in der Erziehung des Volkes zur Tugend, und er missbilligt es desshalb entschieden, wenn ein Staatswesen statt der friedlichen Pflege der sittlichen und wissenschaftlichen Bildung auf Krieg und Eroberung angelegt ist.

Der Zeit nach gehen aber dem Staate allerdings die Familien und Gemeinden voran. Die Natur führt zunächst Mann und Frau zur Begründung eines Hausstandes zusammen; die Familien breiten sich zu Dorfgemeinden (κῶμαι) aus; die Verbindung mehrerer Gemeinden führt zur Stadtgemeinde (πόλις), die auch Aristoteles von dem Staat noch nicht unterscheidet. Die Dorfgemeinde bildet nun eine blosse Uebergangsstufe zum Staat, die in ihm aufgeht.

Dagegen zeigt Aristoteles (Pol. II, 1 ff.) auf's treffendste, dass Plato's Forderung, auch die Familie und das Privateigenthum der Staatsgemeinschaft zum Opfer zu bringen, nicht blos in jeder Beziehung unausführbar sei, sondern auch von einer falschen Vorstellung über diese Gemeinschaft ausgehe: denn der Staat sei kein blos einheitliches Wesen, sondern ein aus vielen und verschiedenartigen Theilen bestehendes Ganzes. Er selbst behandelt (Pol. I, 2. 13. Eth. VIII, 14 u. ö.) die Ehe und die übrigen Verhältnisse des Familienlebens mit einem sittlichen Verständniss, wie es uns im Alterthum selten begegnet. Dagegen entrichtet auch er dem griechischen Nationalvorurtheil seinen Zoll, wenn er den unhaltbaren Versuch macht, die Sklaverei mittelst der Voraussetzung zu rechtfertigen, dass es Menschen gebe, die nur körperlicher Arbeit fähig seien und desshalb von andern beherrscht werden müssen, und dass dieses im allgemeinen das Verhältniss der Barbaren zu den Hellenen sei (Pol. I, 4 ff.); und dasselbe gilt von seinen Erörterungen über Erwerb und Besitz (I, 8 ff.), in denen er nur diejenigen Erwerbsarten als natürliche gelten lassen will, welche der Befriedigung der Bedürfnisse unmittelbar dienen, alle Geldgeschäfte dagegen mit Geringschätzung und Misstrauen behandelt und alle „banausischen" Thätigkeiten des freien Mannes unwürdig findet.

In seiner Lehre über die Staatsverfassungen stellt Aristoteles nicht, wie Plato in der Republik, eine einzige Verfassung als die allein richtige dar, alle andern als verfehlte; er sieht vielmehr ein, dass sich die Verfassungseinrichtungen nach dem Charakter und Bedürfniss des Volks richten müssen, für das sie bestimmt sind, dass für verschiedene Verhältnisse verschiedenes richtig, und dass auch das an sich selbst unvollkommene doch möglicherweise das beste sein kann, was sich unter den gegebenen Bedingungen erreichen lässt. Wenn nämlich die Richtigkeit der Verfassungen von der Bestimmung des Staatszwecks abhängt, und richtige Verfassungen die sind, für welche das gemeine Beste, nicht der Vortheil der Regierenden den letzten Zweck

des Staatswesens bildet, alle andern dagegen verfehlte, so hängt die Form der Verfassung von der Vertheilung der politischen Gewalt ab. Diese hat sich aber nach der thatsächlichen Bedeutung der verschiedenen Volksklassen für das Staatswesen zu richten; denn eine Verfassung ist nur dann lebensfähig, wenn ihre Freunde stärker sind, als ihre Gegner, und sie ist nur dann gerecht, wenn sie den Bürgern, so weit sie sich gleichstehen, gleiche, so weit sie ungleich sind, ungleiche politische Rechte zuerkennt. Die wichtigsten Unterschiede unter den Bürgern betreffen aber ihre „Tugend" (d. h. ihre persönliche Tüchtigkeit in allem dem, wovon das Wohl des Staats abhängt), ihr Vermögen, ihre edle oder unedle Abkunft, ihre Freiheit. Wiewohl daher Aristoteles die herkömmliche Unterscheidung der Verfassungen nach der Zahl der Regierenden sich aneignet und demnach (mit Plato Polit. 300 ff.) sechs Hauptverfassungsformen zählt: Königthum, Aristokratie, Politie (Eth. VIII, 12 auch Timokratie genannt) als richtige, Demokratie, Oligarchie, Tyrannis als verfehlte (ἡμαρτημέναι, παρεκβάσεις), so unterlässt er es doch nicht, zu bemerken, dass jener Zahlenunterschied nur ein abgeleiteter sei: das Königthum entstehe naturgemäss, wenn Einer, die Aristokratie, wenn eine Minderzahl alle andern an Tüchtigkeit so übertreffe, dass sie die geborenen Herrscher seien, die Politie, wenn alle Bürger an Tüchtigkeit sich annähernd gleichstehen (welches letztere aber freilich im wesentlichen nur hinsichtlich der kriegerischen Tüchtigkeit der Fall sein werde); die Demokratie, wenn die Masse der Unbemittelten und Freien, die Oligarchie, wenn die Minderzahl der Reichen und Edelgeborenen, die Tyrannis, wenn ein Einzelner als Gewaltherrscher die Leitung des Staats in der Hand habe; und nach denselben Rücksichten richte sich in den gemischten Verfassungen der Antheil des einen oder andern Elements an denselben (III, 6—13 vgl. c. 17. 1288 a 8. IV, 11 f. IV, 4. VI, 2 Anf. u. a.). Es lässt sich aber allerdings nicht verkennen, dass er diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht vollständig in Uebereinstimmung

zu bringen und nicht ohne Schwanken durchzuführen vermocht hat.

Seiner Schilderung des „besten Staats“ (B. VII f., eigentlich IV f. vgl. S. 151) legt Aristoteles, wie Plato, die Verhältnisse einer griechischen Stadtrepublik zu Grunde. Einer griechischen, denn nur bei den Hellenen findet er, mit Plato, die Eigenschaften, welche die Vereinigung von Freiheit und staatlicher Ordnung möglich machen. Einer Republik, denn für das Königthum in seinem Sinn (III, 14 ff.) weiss er die Bedingungen nur etwa in der heroischen Vorzeit zu finden; in seiner Zeit, glaubt er (V, 13. 1313 a 3), könne kein Einzelner mehr über alle andern so hoch emporragen, dass ein freies Volk seine Alleinherrschaft willig ertragen würde. Sein Musterstaat ist eine „Aristokratie“, welche der platonischen in ihrem Grundgedanken nahe genug steht, so weit sie sich auch in seiner Ausführung von ihr entfernt. Alle Staatsbürger sollen zwar zur Theilnahme an der Staatsverwaltung berechtigt sein und zur Ausübung dieses Rechts berufen werden, wenn sie in die höhere Altersklasse vorrücken. Aber Bürger sollen in dem besten Staate nur diejenigen sein, welche durch ihre Lebensstellung wie durch ihre Bildung zu seiner Leitung befähigt sind. Aristoteles verlangt daher einerseits, dass alle körperliche Arbeit, Landbau und Gewerbe, von Sklaven oder Metöken besorgt werde; und andererseits schreibt er eine durchaus vom Staat geleitete Erziehung vor, die der von Plato geforderten sehr nahe kommt. Indessen ist weder der Abschnitt über die Erziehung noch die Schilderung des besten Staats überhaupt in unserem unvollendeten Werke zum Abschluss gebracht; so ist z. B. die Frage, inwieweit sich der Staat der wissenschaftlichen Erziehung annehmen soll, nicht berührt.

Neben seinem Musterstaat hat Aristoteles (IV—VI) auch die unvollkommenen Staatsformen mit eindringender Sorgfalt besprochen. Er unterscheidet die verschiedenen Arten der Demokratie, Oligarchie und Tyrannis, welche sich theils

aus der verschiedenen Beschaffenheit der Regierenden, theils daraus ergeben, dass die Eigenthümlichkeit jeder Verfassungsform bald gemässigter, bald rücksichtsloser durchgeführt wird. Er untersucht die Bedingungen, von welchen die Entstehung, die Erhaltung und der Untergang jeder Staatsform abhängt, und die ihr entsprechenden Einrichtungen und Verwaltungsgrundsätze. Er fragt endlich, welche Verfassung sich für die Mehrzahl der Staaten und unter den gewöhnlichen Verhältnissen am besten eigne, und er antwortet: es sei dieses eine solche Verbindung oligarchischer und demokratischer Einrichtungen, durch welche der Schwerpunkt des Staatslebens in den wohlhabenden Mittelstand verlegt werde; denn damit werde seinem Gange jene Stetigkeit und jenes Einhalten der richtigen Mitte gesichert, welche die beste Bürgschaft für die Dauer einer Verfassung in sich trägt und den ethischen Grundsätzen des Philosophen am besten entspricht. Aristoteles nennt diese Staatsform „Politie", erklärt sich aber nicht über ihr Verhältniss zu der gleichnamigen, die er unter den richtigen Verfassungen aufgeführt, aber nicht genauer geschildert hat. Ihr steht diejenige, welche „gewöhnlich Aristokratie genannt wird", (IV, 7) nahe. Auch dieser Theil der aristotelischen Politik ist jedoch nicht zu Ende geführt.

§ 63. Rhetorik und Kunstlehre; Aristoteles' Verhältniss zur Religion.

Eine gewisse Mittelstellung zwischen den „praktischen" und den „poietischen" Wissenschaften nimmt die **Rhetorik** ein. Einestheils wird sie nämlich als Kunstlehre (*τέχνη*) bezeichnet, anderntheils als ein Nebenzweig der Dialektik (in dem S. 150 besprochenen Sinn) und der Politik oder Ethik, eine Verwendung der ersteren für die Zwecke der letzteren. Die Aufgabe des Redners besteht in der Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe, die der Rhetorik in der kunstmässigen Anleitung zu derselben auf den verschiedenen Gebieten, auf welche die berathende, die gerichtliche und die epidiktische Rede sich beziehen. Die Haupt-

sache ist daher für sie die Lehre von der rednerischen Beweisführung, der B. I. II der Rhetorik gewidmet ist (über B. III S. 152); neben ihr legt Aristoteles dem, worin die Rhetorik bis dahin ihre Stärke zu suchen gewohnt war, der Erregung von Zorn oder Mitleid, der zierlichen Sprache, dem kunstvollen Vortrag, nur einen sehr untergeordneten und bedingten Werth bei.

Von den schönen Künsten scheint Aristoteles nur die Dichtkunst in eigenen Werken behandelt zu haben, und da uns seine Poëtik auch nur verstümmelt erhalten ist (vgl. S. 152), lässt sich den Schriften des Philosophen nicht blos keine vollständige ästhetische Theorie, sondern auch keine vollständige Kunstlehre entnehmen. Der Grundbegriff der heutigen Aesthetik, der Begriff des Schönen, bleibt bei Aristoteles so unbestimmt, wie bei Plato (s. S. 140), und wird von dem des Guten nicht genauer unterschieden. Die Kunst stellt er, wie dieser, unter den Gesichtspunkt der Nachahmung (*μίμησις*); aber das, was sie nachahmend darstellt, ist nach ihm nicht die sinnliche Erscheinung, sondern das innere Wesen der Dinge, nicht was geschehen ist, sondern was der Natur der Sache nach zu geschehen hat (das *ἀναγκαῖον ἢ εἰκός*): ihre Gestalten sind Typen (*παράδειγμα*) allgemeiner Gesetze; und die Poësie ist desshalb werthvoller und steht der Philosophie näher als die Geschichte (Poët. 9. 15). Und eben hierauf beruht auch ihre eigenthümliche Wirkung. Wenn Aristoteles (Pol. VIII, 5. 7) zunächst von der Musik einen vierfachen Gebrauch unterscheidet: zur Unterhaltung (*παιδιά*), zur sittlichen Bildung, zur genussreichen Beschäftigung (*διαγωγή*, mit *φρόνησις* zusammengestellt) und zur „Reinigung“ (*κάθαρσις*), und wenn sich alle Kunst in einer von diesen Richtungen gebrauchen lässt, so kann die blosse Unterhaltung überhaupt nie ihr letzter Zweck sein; die drei andern Wirkungen aber beruhen alle darauf, dass das Kunstwerk in dem Einzelnen allgemeingültige Gesetze zur Anschauung und Anwendung bringt. Auch die Katharsis, d. h. die Befreiung von stören-

den Gemüthsbewegungen, wird man nicht mit Bernays u. a. blos darin finden können, dass den Affekten Gelegenheit gegeben werde, sich durch Bethätigung zu entladen; sondern als künstlerische kann sie nur durch eine solche Erregung von Gemüthsbewegungen bewirkt werden, bei der diese einem festen Mass und Gesetz unterworfen und von den eigenen Erlebnissen und Zuständen auf das allen Menschen gemeinsame hingelenkt werden. In diesem Sinn ist die berühmte Definition der Tragödie[1]) zu verstehen.

Ueber die Religion hat sich Aristoteles nur vereinzelt geäussert. Seine eigene Theologie ist ein abstrakter Monotheismus, der jedes Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf ausschliesst (vgl. S. 167); und wenn er auch in der Natur und ihrer Zweckthätigkeit und noch unmittelbarer im menschlichen Geist etwas göttliches sieht, liegt ihm doch der Gedanke, irgend einen Erfolg auf andere als natürliche Ursachen zurückzuführen, so ferne, dass der sokratische Versehungsglaube auch in der Form, in der ihn Plato sich angeeignet hatte (s. S. 139), bei ihm keinen Raum findet. Ebenso fehlt ihm der Glaube an eine jenseitige Vergeltung. Er erkennt in der Gottheit den letzten Grund für den Zusammenhalt, die Ordnung und Bewegung der Welt, aber alles einzelne darin soll rein natürlich erklärt werden; er verehrt sie mit bewundernder Liebe, aber er verlangt von ihr keine Gegenliebe und keine specielle Fürsorge. Auch in der Religion seines Volkes liegt daher für ihn die Wahrheit, die er ihr wie jeder allgemeinen und unvordenklichen Ueberzeugung zugesteht, nur in dem Glauben an eine Gottheit und an die göttliche Natur des Himmels und der Gestirne; „das weitere dagegen sind mythische Zuthaten", die der Philosoph theils von der Neigung der Menschen zu anthro-

[1]) Poët. 6. 1449 b 24: *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν* (die Arten des *ἡδυσμ. λόγ.*, nämlich *λέξις* und *μέλος*) *ἐν τοῖς μορίοις* (Dialog und Chöre), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.*

pomorphistischen Vorstellungen, theils von politischer Berechnung herleitet. (Metaph. XII, 8. 1074 a 38 ff. De coelo I, 3. 270 b 16. II, 1. 284 a 2. Meteor. I, 3. 339 b. 19. Pol. I, 2. 1252 b 24.) Im Staat will er aber die bestehende Religion aufrecht erhalten wissen, und eine Reform derselben, wie sie Plato nöthig gefunden hatte, wird nicht verlangt.

§ 64. Die peripatetische Schule.

Nach dem Tod ihres Stifters bekam die peripatetische Schule an seinem treuen Freunde, dem gelehrten und beredten Theophrastus aus Lesbos (nach Diog. V, 40 58. 68 288/6 v. Chr. 85 Jahre alt gestorben) einen Vorsteher, welcher durch seine lange und erfolgreiche Lehrthätigkeit und seine zahlreichen, das ganze Gebiet der Philosophie umfassenden Schriften[1]) ungemein viel zu ihrer Ausbreitung und Befestigung beitrug, wie er ihr auch ein eigenes Grundstück hinterliess. Als Philosoph hielt er sich zwar im ganzen durchaus auf dem Boden des aristotelischen Systems, war aber bestrebt, es im einzelnen mit selbständiger Forschung zu ergänzen und zu berichtigen. Die aristotelische Logik erhielt durch ihn und Eudemus verschiedene Erweiterungen und Aenderungen; die wichtigsten derselben bestehen in der abgesonderten Behandlung der Lehre von den Sätzen, der Beschränkung ihrer Modalitätsunterschiede auf den Grad der subjektiven Gewissheit, der Bereicherung der Syllogistik durch die Lehre von den „hypothetischen" Schlüssen, zu denen aber auch die disjunktiven gerechnet werden. Theophrast fand ferner, wie das Bruchstück seiner metaphysischen Schrift (Fr. 12) zeigt, in wesentlichen Bestimmungen der aristotelischen Metaphysik, wie namentlich in denen über die Zweckthätigkeit der Natur und über das Verhältniss des ersten Bewegenden zur Welt, Schwierigkeiten, von

[1]) Die erhaltenen und die Ueberbleibsel der verlorenen sind von Schneider (1818 ff.) und Wimmer (1854. 1862) herausgegeben; vgl. auch S. 7.

denen wir nicht wissen, wie er sie sich gelöst hat, so wenig er auch desshalb jene Bestimmungen selbst aufgeben wollte. Er modificirte die Lehre des Aristoteles von der Bewegung und stellte seiner Definition des Raumes erhebliche Bedenken entgegen; während er allerdings in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle der aristotelischen Physik folgt, und so namentlich ihre Lehre von der Ewigkeit der Welt (gegen den Stoiker Zeno) vertheidigt (b. Philo De ætern. mundi c. 23 ff.). Er ist durch seine beiden noch vorhandenen Werke über die Pflanzen, die sich aber in ihren leitenden Gedanken durchaus an Aristoteles halten, der Lehrer der Pflanzenkunde bis über das Ende des Mittelalters herunter geworden. Die menschliche Denkthätigkeit bezeichnete er, von Aristoteles abweichend, als eine Bewegung der Seele und hob die Bedenken, welche der Unterscheidung der leidenden und der thätigen Vernunft entgegenstehen, eingehend hervor, ohne jedoch diese Unterscheidung desshalb aufzugeben. Seiner Ethik, die er in mehreren Schriften niedergelegt und mit grosser Menschenkenntniss in's einzelne ausgeführt hatte, wird von (stoischen) Gegnern Ueberschätzung der äusseren Güter vorgeworfen; indessen findet zwischen ihm und seinem Lehrer in dieser Beziehung höchstens ein leichter Gradunterschied statt. Weiter entfernt er sich von demselben durch seine Abneigung gegen die Ehe, von der er eine Störung der wissenschaftlichen Thätigkeit befürchtet, und seine Missbilligung der blutigen Opfer und des Fleischgenusses, die er mit der Verwandtschaft aller lebenden Wesen begründete. Dagegen folgt er nur seinem Vorgang (s. S. 184), wenn er erklärt, dass alle Menschen, nicht blos die Volksgenossen, von Natur mit einander verbunden und verwandt seien.

Neben Theophrast ist Eudemus aus Rhodos, der gleichfalls als Lehrer der Philosophie, wohl in seiner Vaterstadt, wirkte, der angesehenste unter den persönlichen Schülern des Stagiriten. Durch seine gelehrten historischen Werke (s. S. 7) erwarb er sich um die Geschichte der Wissenschaften ein grosses Verdienst. In seinen Ansichten entfernte

er sich noch weniger als Theophrast von seinem Lehrer: SIMPLICIUS nennt ihn Phys. 411, 15 seinen treusten (γνησιώτατος) Schüler. In der Logik schloss er sich Theophrast's Verbesserungsvorschlägen an; seine Physik hielt sich, wie ihre Bruchstücke (vgl. Eud. fragmenta ed. Spengel) beweisen, fast durchaus, und nicht selten wörtlich, an die aristotelische. Der wichtigste Unterschied zwischen seiner (in die aristotelische Sammlung aufgenommenen) Ethik und der des Aristoteles besteht in der Verbindung, in welche er die Ethik, nach Plato's Vorgang, mit der Theologie bringt, indem er theils die Anlage zur Tugend von der Gottheit herleitet, theils die Theorie, in der Aristoteles das höchste Glück gesucht hatte, bestimmter als Gotteserkenntniss fasst und den Werth aller Dinge und Handlungen an ihrem Verhältniss zu dieser gemessen wissen will. Die innere Einheit aller Tugenden findet er in der Liebe zum Guten und Schönen um seiner selbst willen, der *καλοκἀγαθία*.

Ein dritter Aristoteliker, Aristoxenus aus Tarent, ist durch seine uns erhaltene Harmonik und andere Schriften über Musik berühmt. Aus der pythagoreischen Schule in die peripatetische übergegangen, verband dieser Philosoph in seinen sittlichen Vorschriften wie in seiner Theorie der Musik pythagoreisches mit aristotelischem. Mit einzelnen von den jüngeren Pythagoreern erklärte er die Seele für die Harmonie ihres Leibes und bestritt daher ihre Unsterblichkeit; und hierin schloss sich sein Mitschüler Dicäarchus aus Messene an ihn an. Derselbe entfernte sich von Aristoteles dadurch, dass er dem praktischen Leben vor dem theoretischen den Vorzug gab; wogegen sein „Tripolitikus“ wesentlich auf dem Boden der aristotelischen Staatslehre stand. Von Phanias und Klearchus ist uns nur wenig, meist geschichtliche (von jenem auch naturgeschichtliche) Angaben, überliefert; Kallisthenes (vgl. S. 148), Leo von Byzanz und Klytus sind uns nur als Historiker, Meno nur als Arzt bekannt. Aehnlich verhält es sich mit Theophrast's Schülern: Demetrius Phalereus, Duris, Cha-

mäleon, Praxiphanes: sie sind mehr Gelehrte und Litteraten, als Philosophen.

Um so bedeutender ist Strato aus Lampsakus, der „Physiker", Theophrast's Nachfolger, welcher der peripatetischen Schule in Athen 18 Jahre lang vorstand. Dieser scharfsinnige Forscher fand nicht nur im einzelnen manche Berichtigung der aristotelischen Annahmen nöthig[1]), sondern er trat auch der ganzen spiritualistisch-dualistischen Weltansicht des Aristoteles entgegen, indem er die Gottheit der unbewusst wirkenden Naturkraft gleichsetzte und statt der aristotelischen Teleologie eine rein physikalische Erklärung der Erscheinungen verlangte, deren allgemeinste Gründe er in der Wärme und Kälte und namentlich in der ersteren als dem thätigen Princip suchte. Im Zusammenhang damit beseitigte er auch im Menschen den Geist als ein von der animalischen Seele verschiedenes Wesen, und betrachtete alle Seelenthätigkeiten, das Denken wie die Empfindung, als Bewegungen desselben vernünftigen Wesens, welches im Kopfe, in der Gegend zwischen den Augenbrauen, seinen Sitz habe, und sich von da (wie es scheint mit dem Pneuma als seinem Substrat) in die verschiedenen Theile des Leibes ergiesse. Die Unsterblichkeit der Seele bestritt er folgerichtig.

Strato folgte Lyko, welcher die Schule 44 Jahre lang, bis 226/4 v. Chr., leitete; diesem Aristo aus Keos; Aristo Kritolaos aus Phaselis in Lycien, der 156 v. Chr., wie es scheint schon betagt (er wurde über 82 Jahre alt), mit Diogenes und Karneades im Auftrag Athens als Gesandter in Rom war; ihm Diodorus von Tyrus und diesem (wohl

[1]) Er legte z. B. allen Körpern Schwere bei und leitete das Aufsteigen der Luft und des Feuers von dem Druck der schwereren Körper auf die leichteren her; er nahm innerhalb der Welt leere Räume an und definirte den Raum als das zwischen dem umschliessenden und dem umschlossenen Körper liegende Leere; er wollte die Zeit nicht die Zahl der Bewegung, sondern das Mass der Bewegung und Ruhe genannt wissen; er liess den Himmel, wie berichtet wird, aus feurigem, nicht aus ätherischem Stoffe bestehen.

um oder vor 120 v. Chr.) Erymneus. Zeitgenossen Lyko's sind Hieronymus aus Rhodos und Prytanis; um den Anfang des 2. Jahrhunderts lebte Phormio in Ephesus; um dieselbe Zeit und später die S. 9 genannten: Hermippus, Satyrus, Sotion, Antisthenes. Die philosophischen Leistungen dieser Männer scheinen sich jedoch fast durchaus auf die Ueberlieferung der peripatetischen Lehre beschränkt, und sie scheinen sich dabei überwiegend mit der praktischen Philosophie beschäftigt zu haben, so sehr auch die Vorträge eines Lyko, Aristo, Hieronymus und Kritolaos von Seiten ihrer Form gerühmt werden. Eine erhebliche Abweichung von der aristotelischen Ethik ist uns nur von Hieronymus bekannt, sofern dieser die Schmerzlosigkeit, die er aber von der Lust scharf unterschied, für das höchste Gut erklärte. Weniger hat es auf sich, dass dasselbe von Diodorus in einem tugendhaften und schmerzlosen Leben gesucht wurde, denn für seinen unerlässlichsten Bestandtheil erklärte er mit Aristoteles die Tugend. Auch diejenigen von den unächten Bestandtheilen unserer aristotelischen Sammlung, welche wir noch dem 3. Jahrhundert oder wenigstens der Zeit vor dem Ende des zweiten zuweisen dürfen, entfernen sich nur in Einzelheiten, welche für das Ganze des Systems wenig zu bedeuten haben, von Aristoteles; und wenn sie auch immer einen weiteren Beweis dafür liefern, dass die wissenschaftliche Thätigkeit in der peripatetischen Schule auch nach Theophrast und Strato nicht ausstarb, bestätigen sie doch zu gleich die Thatsache, dass dieselbe zwar einzelnes zu ergänzen und zu berichtigen, aber für die Lösung der grösseren Aufgaben keine neuen Wege zu zeigen vermochte.

Dritte Periode.

Die nacharistotelische Philosophie.

§ 65. Einleitung.

Von der Umwälzung, welche das Aufkommen der macedonischen Macht und die Eroberungen Alexanders in dem Leben des griechischen Volkes herbeiführten, musste auch die Wissenschaft desselben auf's tiefste berührt werden. Während sich ihm in den Ländern des Ostens und des Südens ein unermessliches Arbeitsfeld erschloss, eine Fülle neuer Anschauungen ihm zuströmte, neue Mittelpunkte des Völkerverkehrs und der Bildung entstanden, war das hellenische Mutterland seiner politischen Selbständigkeit und Bedeutung beraubt, ein Gegenstand des Streits für die Fremden, ein Schauplatz ihrer Kämpfe; der Wohlstand und die Bevölkerung sanken unaufhaltsam; das sittliche Leben, dem der alte Götterglaube schon längst keine haltbare Stütze mehr gewährte, und der Rückhalt einer kräftigen und auf grosse Ziele gerichteten politischen Thätigkeit gleichfalls entschwand, drohte in den kleinen Interessen des Privatlebens, in der Jagd nach Genuss und Gewinn, in dem Kampf um die tägliche Nothdurft zu versumpfen. Unter solchen Umständen war es natürlich, wenn die Lust und die Kraft zur freien, rein wissenschaftlichen Weltbetrachtung sich verlor, die praktischen Aufgaben sich in den Vordergrund drängten,

und der Hauptwerth der Philosophie mehr und mehr darin gesucht wurde, dass sie dem Menschen eine Zuflucht gegen die Noth des Lebens gewähre; wofür aber immerhin, der spekulativen Neigung des griechischen Volkes und den seit Sokrates tief eingewurzelten Ueberzeugungen entsprechend, eine bestimmte wissenschaftliche Theorie unentbehrlich gefunden wurde. Ebenso erklärlich ist es aber auch, wenn man jener Aufgabe nur dadurch zu genügen wusste, dass der Einzelne sich von allem Aeusseren unabhängig mache und sich ganz auf sein inneres Leben zurückziehe, und wenn auch die menschliche Gemeinschaft von denen, die ihren Werth anerkannten, den Verhältnissen der alexandrinischen und römischen Zeit gemäss, weniger im politischen als im kosmopolitischen Sinn empfohlen wurde. Und diess um so mehr, da schon Plato und Aristoteles durch ihre Metaphysik wie durch ihre Ethik diese Abkehr von der Aussenwelt vorbereitet hatten. Die Stadien, welche die Entwicklung dieser Denkweise in den Jahrhunderten nach Aristoteles durchlief, wurden schon S. 27 f. angegeben.

Erster Abschnitt.

Stoicismus, Epikureismus, Skepsis.

I. Die stoische Philosophie.

§ 66. Die stoische Schule im 3. und 2. Jahrhundert.

Der Stifter der stoischen Schule war Zeno aus Citium auf Cypern, einer griechischen Stadt mit phönicischem Zuzug. Sein Tod scheint um 270, seine Geburt, da er 72 Jahre alt wurde (Diog. VII, 28, wogegen der unterschobene Brief

ebd. 9 nichts beweist), um 342 v. Chr. zu fallen [1]). In seinem 22. Jahr kam er nach Athen, schloss sich an den Cyniker Krates, später an Stilpo an, benützte aber auch den Unterricht des Megarikers Diodorus, des Xenokrates und Polemo. Um 300 v. Chr. oder wohl etwas früher trat er selbst als Lehrer und philosophischer Schriftsteller auf; seine Schüler wurden erst Zenoneer, dann von ihrem Versammlungsort, der Stoa Pökile, Stoiker genannt. Wegen seines Charakters allgemein verehrt, schied er freiwillig aus dem Leben. Ihm folgte Kleanthes aus Assos in Troas; ein Mann von seltener Willensstärke, Bedürfnisslosigkeit und Sittenstrenge, aber geringer Beweglichkeit des Denkens; nach Ind. Hercul. (s. o. S. 10) col. 29 331 v. Chr. geboren und wahrscheinlich (nach Diog. 176) 80jährig, also 251, (nach andern 99jährig) durch freiwillige Aushungerung gestorben. Neben ihm sind unter Zeno's persönlichen Schülern die namhaftesten: sein Landsmann und Hausgenosse Persäus, Aristo von Chios und Herillus von Karthago (über diese S. 201. 216), Sphärus aus Bosporus, der Lehrer des spartanischen Königs Kleomenes, der Dichter Aratus aus Soli in Cilicien. Kleanthes' Nachfolger war Chrysippus aus Soli (Ol. 143, 208/4 v. Chr. 73jährig gestorben, also 281/76 geb.), der scharfsinnige Dialektiker und arbeitsame Gelehrte, der durch seine erfolgreiche Lehrthätigkeit und seine ungemein zahlreichen, freilich aber auch allzu weitschweifigen, in Stil und Darstellung vernachlässigten Schriften nicht blos für die äussere Verbreitung des Stoicismus das bedeutendste leistete, sondern auch sein Lehrsystem zum Abschluss brachte. Zeitgenossen des Chrysippus sind Eratosthenes aus Cyrene (276/2—196/2), der berühmte Gelehrte, ein Schüler Aristo's, und der Moralprediger Teles, dessen Cynismus vermuthen lässt, dass gleichfalls Aristo seinen Zusammenhang

[1]) E. Rhode (Rh. Mus. XXXIII, 622 f.), Gomperz (ebd. XXXIV, 154 f.) u. a. setzen jenen mit Hieronymus 263/4, diese 336, was sich aber mit Diog. 28. 2. 4 schwer vereinigen lässt.

mit der Stoa (Stob. Floril. 95, 21) vermittelte. Chrysippus folgten zwei Schüler desselben, erst Zeno von Tarsus, dann Diogenes aus Seleucia (D. der Babylonier), der noch 156 v. Chr. an der Philosophengesandtschaft nach Rom (s. S. 195 f.) theilnahm, sie aber wahrscheinlich nicht lang überlebte. Von Diogenes' zahlreichen Schülern war Antipater aus Tarsus sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Athen, während Archedemus, gleichfalls aus Tarsus, in Babylon eine Schule begründete. Zwei weitere Schüler desselben, Boëthus und Panätius, werden uns § 80 begegnen.

§ 67. Charakter und Theile des stoischen Systems.

Da sich von den zahllosen Schriften stoischer Philosophen aus den drei ersten Jahrhunderten der Schule nur Bruchstücke erhalten haben, die späteren Berichte aber die stoische Lehre in der Regel als ein Ganzes behandeln, ohne ausdrücklich anzugeben, welche Bestimmungen derselben schon Zeno, welche erst seinen Nachfolgern, namentlich Chrysippus, angehören [1]), bleibt auch uns nur übrig, das System in der Gestalt, die es seit Chrysippus hatte, darzustellen, zugleich aber auch die Lehrunterschiede innerhalb der Schule, so weit sie uns bekannt sind oder sich wahrscheinlich machen lassen, zu bemerken.

Was den Stifter der stoischen Schule zur Philosophie hinführte, war in erster Reihe das Bedürfniss, einen festen Rückhalt für sein sittliches Leben zu finden; und die Befriedigung dieses Bedürfnisses suchte er zunächst bei dem Cyniker Krates. Auch seine Nachfolger betrachteten sich als Abkömmlinge des cynischen Zweiges der sokratischen Schule, und wenn sie diejenigen angeben wollen, welche

[1]) Ausführliche Untersuchungen hierüber, deren Ergebnisse jedoch ziemlich weit auseinandergehen, finden sich bei R. Hirzel Untersuch. zu Cic. phil. Schr. II a. 1882. L. Stein Die Psychologie der Stoa. I. II. 1886. 1888.

ihrem Ideal des Weisen am nächsten gekommen seien, nennen sie neben Sokrates einen Diogenes und Antisthenes. Mit diesen Philosophen gehen sie darauf aus, den Menschen durch seine Tugend unabhängig und glückselig zu machen; mit ihnen definiren sie die Philosophie als Uebung der Tugend (ἄσκησις ἀρετῆς, *studium virtutis, sed per ipsam virtutem* Sen. ep. 89, 5), und machen den Werth der theoretischen Forschung von ihrer Bedeutung für das sittliche Leben abhängig. Und auch ihre Auffassung der sittlichen Aufgaben steht der cynischen nahe genug (vgl. § 71 f.). Aber was die Stoa vom Cynismus grundsätzlich unterscheidet, und was schon ihren Stifter über jenen hinausführte, das ist die Bedeutung, welche die Stoiker der wissenschaftlichen Forschung beilegen. Der letzte Zweck der Philosophie liegt für sie in ihrem Einfluss auf den sittlichen Zustand des Menschen; aber die wahre Sittlichkeit ist ohne wahre Erkenntniss nicht möglich: „tugendhaft" und „weise" werden als gleichbedeutend behandelt, und wenn die Philosophie mit der Tugendübung zusammenfallen soll, wird sie doch zugleich als „Erkenntnis des Göttlichen und Menschlichen" definirt. Wenn Herillus das Wissen für das höchste Gut und den letzten Lebenszweck erklärte, kehrte er damit allerdings von Zeno zu Aristoteles zurück; aber andererseits war es ein Versuch, den Stoicismus beim Cynismus festzuhalten, wenn Aristo nicht allein die gelehrte Bildung verachtete, sondern auch von der Dialektik und der Physik nichts wissen wollte, weil jene unnütz sei, diese das menschliche Erkenntnissvermögen übersteige, und wenn er selbst in der Ethik nur den grundsätzlichen Erörterungen einen Werth beilegte, die specielleren Lebensregeln dagegen für entbehrlich erklärte. Zeno selbst sah im wissenschaftlichen Erkennen die unerlässliche Bedingung des sittlichen Handelns; wie er denn auch schon die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik von den Akademikern (vgl. S. 144) entlehnt hatte. Für diese systematische Begründung seiner Ethik gieng er nun zunächst auf Heraklit zurück,

dessen Physik sich ihm wohl vor allem durch die Entschiedenheit empfahl, mit der sie den Gedanken durchführte, dass alles Einzelne in der Welt nur die Erscheinung Eines und desselben Urwesens, und dass es Ein Gesetz sei, welches den Naturlauf bestimme und das Thun der Menschen bestimmen solle; dagegen musste ihn an der platonischen und aristotelischen Metaphysik theils der Dualismus abstossen, der den Wirkungen der Vernunft in der Welt die der Nothwendigkeit zur Seite setzte (vgl. S. 128. 164. 170), und dadurch auch die Alleinherrschaft der Vernunft im menschlichen Leben zu gefährden schien, theils war ihr Idealismus und Spiritualismus, auch abgesehen von den Schwierigkeiten, in die er sie verwickelt hatte, mit seinem von Antisthenes überkommenen materialistischen Nominalismus (vgl. S. 102) zu unvereinbar, und er schien ihm wohl auch zu wenig geeignet, eine feste Grundlage für das Handeln zu gewähren, als dass er ihm hätte beitreten können. Um so entschiedener nahm er und seine Schule die sokratisch-platonische Teleologie und den damit verbundenen Vorsehungsglauben in seine Weltansicht auf, und im einzelnen ergänzte er die heraklitische Physik vielfach durch die aristotelische. Noch grösser ist der Einfluss der peripatetischen Logik auf die stoische, namentlich seit Chrysippus. Aber auch in der Ethik bemühte sich Zeno (s. u.) mit dem bedeutendsten Erfolge, die Härten und Schroffheiten des Cynismus zu mildern. Die stoische Philosophie ist daher keineswegs blos eine Fortsetzung der cynischen, sondern sie hat diese unter Benützung alles dessen, was die früheren Systeme hiefür boten, nach allen Seiten umgebildet und ergänzt.

Die drei Theile der Philosophie, welche die Stoiker zählten (wenn auch Kleanthes der Logik die Rhetorik, der Ethik die Politik, der Physik die Theologie beifügte), wurden im Unterricht nicht immer in derselben Ordnung vorgetragen, und auch über ihr Werthverhältniss lauten die Urtheile verschieden, sofern bald der Physik, als der Erkenntniss der „göttlichen Dinge", bald der Ethik, als der für den

Menschen wichtigsten Wissenschaft, die oberste Stelle angewiesen wird. Indessen gehören Zeno und Chrysippus zu denen, welche mit der Logik begannen, dann zur Physik fortgiengen und mit der Ethik schlossen.

§ 68. Die stoische Logik.

Unter dem Namen der Logik, den vielleicht Zeno aufgebracht hat, fassten die Stoiker seit Chrysippus alle Untersuchungen zusammen, welche sich auf die innere und äussere Rede (den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς*) beziehen, und sie theilten sie desshalb in die Rhetorik und die Dialektik, welcher letzteren die Lehre von den Kriterien und den Begriffsbestimmungen bald untergeordnet bald beigeordnet wird. In der Dialektik unterschieden sie die Lehre vom Bezeichnenden (*σημαῖνον*) und die vom Bezeichneten (*σημαινόμενον*), und rechneten zu jener die Poëtik, die Theorie der Musik und die Grammatik, auf deren Entwicklung in der alexandrinischen und römischen Zeit der Stoicismus erheblich eingewirkt hat; die Lehre vom Bezeichneten entspricht im wesentlichen unserer formalen Logik, die von den Kriterien enthält die Erkenntnisstheorie der Schule.

Im Gegensatz zu Plato und Aristoteles sind die Stoiker ausgesprochene Empiriker. Hatte schon Antisthenes nur den Einzeldingen Wirklichkeit zuerkannt, so folgert Zeno daraus, dass auch alles Erkennen von der Wahrnehmung des Einzelnen ausgehen müsse. Bei ihrer Geburt gleicht die Seele nach stoischer Lehre einer unbeschriebenen Tafel; jeder Inhalt muss ihr von den Objekten gegeben werden; die Vorstellung (*φαντασία*) ist, wie Zeno und Kleanthes sagten, ein Abdruck (*τύπωσις*) der Dinge in der Seele, wie Chrysippus wollte, eine durch sie bewirkte Veränderung der Seele. Auch über unsere inneren Zustände und Thätigkeiten unterrichtet uns (nach Chrysippus) die Wahrnehmung; da aber auch diese in materiellen Vorgängen bestehen sollen, brauchten die Stoiker desshalb keinen Artunterschied zwischen

äusserer und innerer Wahrnehmung anzunehmen. Aus der Wahrnehmung entstehen die Erinnerungen, und aus diesen die Erfahrung (vgl. S. 157). Durch Schlüsse aus dem Wahrgenommenen kommen wir zu den allgemeinen Vorstellungen (ἔννοιαι). Sofern diese von Natur und kunstlos aus allgemein bekannten Erfahrungen abgeleitet werden, bilden sie jene „gemeinsamen Begriffe" (κοιναὶ ἔννοιαι, *notitiæ communes*), welche die Ueberzeugungen der Menschen vor aller wissenschaftlichen Untersuchung bestimmen, und desshalb mit einer von Epikur entlehnten, in diesem Sinn, wie es scheint, zuerst von Chrysippus gebrauchten Bezeichnung, προλήψεις genannt werden. Auf kunstmässiger Beweisführung und Begriffsbildung beruht die Wissenschaft, deren eigenthümlicher Vorzug darin besteht, dass sie, im Gegensatz zu der Meinung (δόξα), eine durch Einwürfe nicht zu erschütternde Ueberzeugung (κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου) oder ein System solcher Ueberzeugungen ist. — Da nun alle unsere Vorstellungen aus Wahrnehmungen entspringen, wird auch ihr Erkenntnisswerth davon abhängen, ob es Wahrnehmungen gibt, deren Uebereinstimmung mit den wahrgenommenen Gegenständen gesichert ist. Eben dieses behaupten aber die Stoiker. Ein Theil unserer Vorstellungen ist ihnen zufolge so beschaffen, dass sie uns nöthigen, ihnen Beifall zu schenken (συγκατατίθεσθαι), sie sind mit dem Bewusstsein verknüpft, dass sie nur von etwas Wirklichem herstammen können, sie haben unmittelbare Evidenz (ἐνάργεια); wir ergreifen daher, wenn wir ihnen zustimmen, den Gegenstand selbst, und eben darin, in der Zustimmung zu einer so beschaffenen Vorstellung, besteht nach Zeno der Begriff (κατάληψις, ein von Zeno neu gebildeter Ausdruck), welcher daher (im Unterschied von der ἔννοια s. o.) den gleichen Inhalt hat, wie die blosse Vorstellung, aber durch das Bewusstsein seiner Uebereinstimmung mit dem Objekt und durch seine daraus hervorgehende Unwandelbarkeit sich von ihr unterscheidet. Eine Vorstellung, welche dieses Bewusstsein mit sich führt, nannte Zeno eine begriffliche Vorstel-

lung (*φαντασία καταληπτική*, d. h. eine solche, die ihren Gegenstand zu begreifen geeignet ist; Cicero erklärt sie allerdings von einem *visum quod percipi potest*), und er behauptete demgemäss, die begriffliche Vorstellung sei das Kriterium der Wahrheit. Da aber aus den Wahrnehmungen die „gemeinsamen Begriffe" als Folge derselben hervorgehen, konnten auch diese als natürliche Normen der Wahrheit betrachtet, und es konnten von Chrysippus die *αἴσθησις* und die *πρόληψις* als Kriterien bezeichnet werden[1]). Dass aber überhaupt ein Wissen möglich sein müsse, bewiesen die Stoiker in letzter Beziehung mit der Behauptung, andernfalls wäre kein Handeln nach vernünftiger Ueberzeugung möglich. Dabei verwickelten sie sich jedoch in den Widerspruch, dass sie einerseits die Wahrnehmung zur Norm der Wahrheit machten, andererseits aber ein vollkommen gesichertes Wissen nur von dem wissenschaftlichen Erkennen erwarteten, wie diess freilich nicht blos ihrem wissenschaftlichen Bedürfniss, sondern auch den praktischen Anforderungen eines Systems entsprach, welches die Tugend und Glückseligkeit des Menschen von seiner Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz abhängig macht.

Der Theil der „Dialektik", welcher unserer formellen Logik entspricht, hat es mit dem Bezeichneten oder Ausgesprochenen (*λεκτὸν*) zu thun, und dieses ist entweder unvollständig oder vollständig: jenes die Begriffe, dieses die Sätze. Von den Bestimmungen über die Begriffe ist das wichtigste die Kategorieenlehre. Die Stoiker zählten nämlich statt der zehn aristotelischen Kategorieen deren nur vier, welche sich zu einander so verhalten sollten, dass jede folgende eine nähere Bestimmung der vorangehenden ist und somit diese in sich enthält: das Substrat (*ὑποκείμενον*, auch *οὐσία*), die Eigenschaft (*τὸ ποιὸν* oder *ὁ ποιος* sc. *λόγος*),

[1]) Dass dagegen die Angabe: einige von den älteren Stoikern haben (statt der *φαντ. καταλ.*) den *ὀρθὸς λόγος* zum Kriterium gemacht (Diog. VII, 54), sich auf Zeno und Kleanthes beziehe, ist unwahrscheinlich, und Zeno betreffend mit Sext. Math. VII, 150 ff. Cic. Acad. II, 24, 77. I, 11, 42 nicht zu vereinigen. Eher könnte man an Aristo denken.

welche ihrerseits in das *κοινῶς ποιὸν* und das *ἰδίως ποιὸν* zerfällt, die Beschaffenheit (*πὼς ἔχον*) und die beziehungsweise Beschaffenheit (*πρός τί πως ἔχον*). Als der gemeinsame Gattungsbegriff, unter den alle Kategorieen fallen, wurde von den einen (wahrscheinlich Zeno) das Seiende, von den andern (Chrysippus) das Etwas (*τὶ*) bezeichnet, welches dann wieder in das Seiende und das Nichtseiende getheilt wurde. Von den vollständigen Aussagen oder den Sätzen sind Urtheile oder Behauptungen (*ἀξιώματα*) diejenigen, welche entweder wahr oder falsch sind; unter denselben unterschieden die Stoiker einfache (kategorische) und zusammengesetzte, und unter den letzteren widmeten sie den hypothetischen besondere Sorgfalt. Ebenso bevorzugten sie in ihrer Behandlung der Schlüsse die hypothetischen und disjunktiven so entschieden, dass sie nur diese für eigentliche Schlüsse gelten lassen wollten. Indessen ist der wissenschaftliche Werth dieser Logik ein sehr mässiger, und wenn die Stoiker allerdings im einzelnen das eine und andere genauer untersucht haben, konnte doch der pedantische äusserliche Formalismus, den namentlich Chrysippus in die Logik einführte, dem Gesammtzustand dieser Wissenschaft nicht förderlich sein.

§ 69. Die stoische Physik: die letzten Gründe und das Weltganze.

Die Weltanschauung der stoischen Schule ist von einer dreifachen Tendenz beherrscht. Im Gegensatz zu dem Dualismus der platonisch-aristotelischen Metaphysik dringt sie auf die Einheit der letzten Ursache und der von ihr ausgehenden Weltordnung: sie ist monistisch. Im Gegensatz zu ihrem Idealismus ist sie realistisch, ja materialistisch. Nichtsdestoweniger will sie aber, wie diess schon ihre ethischen Grundsätze verlangten, alles in der Welt als das Werk der Vernunft, und den letzten Grund derselben als die absolute Vernunft anerkannt wissen: ihr Standpunkt ist ein wesent-

lich teleologischer und theologischer und ihr Monismus selbst wird dadurch zum Pantheismus. Vgl. S. 202.

Ein Wirkliches sind nach der Lehre der Stoiker nur die Körper. Denn wirklich, sagen sie, sei, was wirkt oder leidet; diese Eigenschaft komme aber nur körperlichen Wesen zu. Sie erklärten daher nicht blos alle Substanzen, die menschliche Seele und die Gottheit nicht ausgenommen, für Körper, sondern auch alle Eigenschaften der Dinge sollten in etwas Körperlichem, in den Luftströmungen (*πνεύματα*) bestehen, welche sich durch sie verbreiten und ihnen die Spannung (*τόνος*) mittheilen, die sie zusammenhält; und da diess natürlich auch von dem Seelenkörper gelten muss, werden auch die Tugenden, die Affekte, die Weisheit, das Gehen u. s. f. als Zustände der Seele Körper und lebende Wesen genannt; dass der leere Raum, der Ort, die Zeit und das Gedachte (*λεκτὸν* vgl. S. 205) keine Körper sein sollten, war nur eine, freilich unvermeidliche, Inconsequenz. Um es von ihrem Standpunkt aus erklären zu können, dass sich die Seele durch den Leib, die Eigenschaften der Dinge durch die Dinge ihrem ganzen Umfang nach verbreiten, leugneten die Stoiker in ihrer Lehre von der *κρᾶσις δι' ὅλων* die Undurchdringlichkeit der Körper, indem sie behaupteten, ein Körper könne einen andern in allen seinen Theilen durchdringen, ohne doch zu Einem Stoff mit ihm zu werden. — Indessen unterscheiden sie trotz ihrem Materialismus doch auch zwischen dem Stoff und den Kräften, die in ihm wirken. Sie bezeichnen jenen für sich genommen als eigenschaftslos und leiten alle Eigenschaften der Dinge von der ihn durchdringenden vernünftigen Kraft (*λόγος*), und schon die Raumerfüllung selbst von zwei Bewegungen her, einer verdichtenden und einer verdünnenden, einer nach innen und einer nach aussen gehenden. Alle in der Welt wirkenden Kräfte können aber nur von Einer Urkraft herstammen; wie diess die Einheit der Welt, der Zusammenhang und die Uebereinstimmung aller ihrer Theile beweist. Wie alles Wirkliche, muss auch diese körperlich, und näher als warmer

Hauch (πνεῦμα) oder (was dasselbe) als Feuer gedacht werden; denn die Wärme ist es, die alles erzeugt, belebt und bewegt. Aber andererseits zeigt die Vollkommenheit und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung, und insbesondere die Vernünftigkeit der menschlichen Natur, dass diese letzte Weltursache zugleich die vollkommenste Vernunft, das gütigste, menschenfreundlichste Wesen, mit Einem Wort die Gottheit sein muss; und sie ist diess eben desshalb, weil sie aus dem vollkommensten Stoffe besteht. Da alles in der Welt seine Eigenschaften, seine Bewegung und sein Leben ihr zu verdanken hat, muss sie zu dem Weltganzen in einem ähnlichen Verhältniss stehen, wie unsere Seele zu unserem Leibe: sie durchdringt alle Dinge als das Pneuma oder das künstlerische Feuer (πῦρ τεχνικὸν), das sie belebt und ihre Keimformen (λόγοι σπερματικοὶ) in sich schliesst; sie ist die Seele, der Geist (νοῦς), die Vernunft (λόγος) der Welt, die Vorsehung, das Verhängniss, die Natur, das gemeinsame Gesetz u. s. w.; denn alle diese Begriffe bezeichnen den gleichen Gegenstand nur nach verschiedenen Seiten. Wie aber in der Seele des Menschen, obwohl sie dem ganzen Leibe gegenwärtig ist, doch der beherrschende Theil von den übrigen unterschieden und ihm ein besonderer Sitz angewiesen wird, so geschieht diess auch mit der Seele des Weltganzen: die Gottheit oder Zeus soll im äussersten Umkreis der Welt (nach Archedemus in ihrer Mitte, nach Kleanthes in der Sonne) ihren Sitz haben und sich von hier aus durch die Welt verbreiten. Aber ihr Unterschied von der Welt ist immer nur ein relativer, nur der des unmittelbar und des mittelbar Göttlichen: an sich sind beide dasselbe, es ist das gleiche Wesen von dem ein Theil die Gestalt der Welt annimmt, während ein anderer seine ursprüngliche Gestalt beibehält und jenem in derselben als die wirkende Ursache oder die Gottheit gegenübertritt, und auch diese Verschiedenheit der Erscheinung ist eine vorübergehende, sie ist in der Zeit entstanden und hebt sich seiner Zeit wieder auf.

Um die Welt zu bilden, verwandelte die Gottheit einen Theil des feurigen Dunstes, aus dem sie besteht, zunächst in Luft, dann in Wasser, dem sie selbst als bildende Kraft (λόγος σπερματικὸς) inwohnte; von dem Wasser schlug sich unter ihrer Einwirkung ein Theil als Erde nieder, ein anderer blieb Wasser, ein dritter wurde zu Luft, und aus dieser entzündete sich bei weiterer Verdünnung das elementarische Feuer. So bildete sich der Leib der Welt im Unterschied von ihrer Seele, der Gottheit. Aber wie dieser Gegensatz in der Zeit entstanden ist, so hebt er sich mit der Zeit auch wieder auf: nach Ablauf der gegenwärtigen Weltperiode verwandelt ein Weltbrand alle Dinge in eine ungeheure Masse feurigen Dunstes: Zeus nimmt die Welt in sich zurück, um sie zur vorbestimmten Zeit wieder aus sich zu entlassen (vgl. S. 59 f.); so dass demnach die Geschichte der Welt und der Gottheit sich in endlosem Kreislauf zwischen Weltbildung und Weltzerstörung bewegt. Da aber diese Bewegung immer denselben Gesetzen folgt, sind alle die zahllosen aufeinanderfolgenden Welten sich so ununterscheidbar ähnlich, dass in jeder von ihnen bis auf's kleinste hinaus die gleichen Personen, Dinge und Ereignisse vorkommen, wie in allen andern. Denn eine unverbrüchliche Nothwendigkeit, ein festverketteter Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen bestimmt alles Geschehen; wie diess in einem so streng pantheistischen System durchaus folgerichtig ist und auch in den stoischen Definitionen des Verhängnisses oder Schicksals, der Natur und der Vorsehung sich ausdrückt. Auch der menschliche Wille macht in dieser Beziehung keine Ausnahme; der Mensch handelt freiwillig, sofern es sein eigener Trieb (ὁρμὴ) ist, der ihn bestimmt, und auch das, was das Schicksal verfügt, kann er frei, d. h. mit eigener Zustimmung thun; aber thun muss er es unter allen Umständen: *volentem fata ducunt, nolentem trahunt.* Auf diesem Zusammenhang aller Dinge (συμπάθεια τῶν ὅλων) beruht die Einheit, auf der Vernünftigkeit der Ursache, von der er ausgeht, beruht die Schönheit und Vollkommenheit der Welt; und je eifriger

sich nun die Stoiker bemühten, ihren Vorsehungsglauben durch Beweise aller Art zu begründen, um so weniger konnten sie sich auch der Aufgabe entziehen, die durchgängige Vollkommenheit der Welt nachzuweisen und gegen die Einwürfe, die das vielfache Uebel in derselben an die Hand gab, zu vertheidigen. Der Haupturheber dieser Physikotheologie und Theodicee scheint Chrysippus zu sein. Gerade von ihm wissen wir aber auch, dass er den Satz, die Welt sei um der Menschen und Götter willen gebildet, mit der kleinlichsten und äusserlichsten Teleologie durchführte; und wenn der Grundgedanke der stoischen Theodicee, dass selbst die Unvollkommenheit des Einzelnen der Vollkommenheit des Ganzen diene, allen späteren ähnlichen Versuchen zum Vorbild gedient hat, so war doch die Aufgabe, das moralische Uebel mit ihrem theologischen Determinismus zu vereinigen, für die Stoiker um so schwerer, je greller sie (s. u.) den Umfang und die Macht desselben zu schildern pflegten.

§ 70. Die Natur und der Mensch.

In ihrer Naturlehre halten sich die Stoiker, wie diess der damalige Stand der Naturwissenschaft mit sich brachte, weniger an Heraklit als an Aristoteles. Ihm folgten sie, abgesehen von untergeordneten Abweichungen, in ihrer Lehre über die vier Elemente, und wenn sie auch neben diesen den Aether als fünften Körper entbehrlich finden, unterschieden sie doch zwischen dem ätherischen und dem irdischen Feuer: jenes sollte sich kreisförmig, dieses geradlinig bewegen (vgl. S. 171). Dass alle Elementarstoffe fortwährend in einander übergehen, alle Dinge in beständiger Umwandlung begriffen seien, und eben hierauf der Zusammenhalt der Welt beruhe, wird von den Stoikern vielfach hervorgehoben; desshalb mit Heraklit jeden festen Bestand der Dinge zu leugnen, ist nicht ihre Absicht, aber ebensowenig wird dieser Wechsel mit Aristoteles (S. 173) auf die Welt unter dem Monde beschränkt.

In ihren Vorstellungen über das Weltgebäude hielten sie sich an die herrschenden Annahmen. Die Gestirne denken sie sich in ihren Sphären befestigt; ihr Feuer soll sich von den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer nähren; ihre Göttlichkeit und Vernünftigkeit wird von der Reinheit dieses Feuers hergeleitet. Die sämmtlichen Naturwesen werden in vier Klassen getheilt, die sich dadurch unterscheiden, dass die unorganischen Dinge von einer blossen ἕξις zusammengehalten werden, die Pflanzen von einer *φύσις*, die Thiere von einer Seele, die Menschen von einer vernünftigen Seele.

Ein höheres Interesse hat unter denselben für unsere Philosophen nur der Mensch, und am Menschen seine Seele. Sie ist zwar, wie alles Wirkliche, körperlicher Natur, und sie entsteht zugleich mit dem Leibe auf dem physischen Wege der Zeugung; aber ihr Stoff ist der reinste und edelste, ein Theil des göttlichen Feuers, der sich bei der ersten Entstehung der Menschen aus dem Aether in ihre Leiber herabgesenkt hat, und von den Eltern als ein Ableger ihrer Seelen auf die Kinder übergeht. Dieses Seelenfeuer nährt sich vom Blute, und im Centrum des Blutlaufs, im Herzen, hat (nach Zeno, Kleanthes, Chrysippus u. s. w., von denen nur einzelne abwichen) der beherrschende Theil der Seele (das *ἡγεμονικὸν*) seinen Sitz. Von hier aus verbreiten sich sieben Ableger desselben, nämlich die fünf Sinne, das Sprach- und das Zeugungsvermögen, zu den entsprechenden Organen. Aber der Sitz der Persönlichkeit liegt nur in dem beherrschenden Theil oder der Vernunft, der die niederen wie die höheren Seelenthätigkeiten angehören, und in deren Gewalt die Zustimmung zu den Vorstellungen ebenso liegt, wie die Willensentschlüsse. Beides aber freilich nur in dem Sinn, den der stoische Determinismus allein gestattet (vgl. S. 209). Nach dem Tode sollen die Seelen, wie Kleanthes annahm, alle, nach Chrysippus dagegen nur diejenigen, die sich die nöthige Kraft dazu erworben haben, die der Weisen, bis zum Weltende fortdauern, um dann mit allem andern

in die Gottheit zurückzukehren. Die beschränkte Dauer dieses Fortlebens hält indessen die Stoiker, namentlich einen Seneca, nicht ab, die Seligkeit des höheren Lebens nach dem Tode mit ähnlichen Farben zu schildern, wie Plato und die christlichen Theologen.

§ 71. Die stoische Ethik: ihre allgemeinen Grundzüge.

Wenn auch alles den Weltgesetzen gehorcht, so ist doch nur der Mensch durch seine Vernunft befähigt, sie zu erkennen und ihnen mit Bewusstsein zu folgen. Eben diess ist nun der leitende Gedanke der stoischen Sittenlehre. Ihr oberster Grundsatz ist im allgemeinen das naturgemässe Leben, das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, und dass erst die Nachfolger Zeno's diesen Grundsatz so formulirten, während er selbst nur das *ὁμολογουμένως ζῆν*, ein mit sich übereinstimmendes Leben verlangte (Arius Did. b. Stob. Ekl. II, 132), ist um so unwahrscheinlicher, da Diog. VII, 87 das Gegentheil bestimmt sagt, und da schon Zeno's Lehrer Polemo das naturgemässe Leben verlangt hatte (vgl. S. 146); wenn Kleanthes die Natur, der unser Leben gemäss sein soll, als die *κοινὴ φύσις* bezeichnete, Chrysippus als die allgemeine und im besondern die menschliche, so hat der eine den andern doch mehr nur im Ausdruck berichtigt. Der allgemeinste Naturtrieb ist aber für jedes Wesen der Selbsterhaltungstrieb: nur was seiner Selbsterhaltung dient, kann für dasselbe einen Werth (*ἀξία*) haben und zu seiner Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*, *εὔροια βίου*) beitragen. Für das vernünftige Wesen hat daher nur das Vernunftgemässe einen Werth: nur die Tugend ist für dasselbe ein Gut, nur in ihr besteht seine Glückseligkeit, die desshalb an keine weitere Bedingung geknüpft ist (die Tugend ist *αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν*). Ebenso ist umgekehrt das einzige Uebel die Schlechtigkeit (*κακία*). Alles andere dagegen ist gleichgültig, Adiaphoron: Leben, Gesundheit, Ehre, Besitz u. s. w.

ist kein Gut, Tod, Krankheit, Schmach, Armuth u. s. f. kein Uebel. Am allerwenigsten darf die Lust für ein Gut, oder gar für das höchste Gut gehalten und um ihrer selbst willen erstrebt werden: sie ist eine Folge unserer Thätigkeit, wenn diese von der rechten Art ist (denn das Rechthandeln gewährt freilich die einzige wahre Befriedigung), aber sie darf nie ihr Zweck sein; und wenn auch nicht alle Stoiker so weit giengen wie Kleanthes, der sie gar nicht zu den naturgemässen Dingen gerechnet wissen wollte, so leugneten doch alle, dass sie für sich genommen irgend einen Werth habe; und sie suchten ebendesshalb das eigenthümliche Glück des Tugendhaften ganz überwiegend nur in der Freiheit von Störungen, der Gemüthsruhe, der inneren Unabhängigkeit. Weil die Tugend allein für den Menschen ein Gut ist, bildet das Streben nach ihr das allgemeine Gesetz seiner Natur; und dieser Begriff des Gesetzes, der Pflicht, kommt bei den Stoikern stärker als bei den früheren Moralphilosophen zur Geltung. Da aber neben den vernünftigen Trieben auch unvernünftige und masslose, oder Affekte[1]) in uns sind (welche schon Zeno auf vier Hauptaffekte: Lust, Begierde, Bekümmerniss und Furcht zurückführte), trägt die stoische Tugend wesentlich den Charakter eines Kampfes mit den Affekten; sie sind etwas vernunftwidriges und krankhaftes (*ἀῤῥωστήματα*, und wenn sie habituell werden, *νόσοι ψυχῆς*), sie sollen nicht blos (wie Akademiker und Peripatetiker wollten) gemässigt, sondern ausgerottet werden: unsere Aufgabe ist die Freiheit von Affekten, die Apathie. Im Gegensatz zu den Affekten besteht die Tugend in der vernunftmässigen Beschaffenheit der Seele. Die erste Bedingung derselben sind richtige Ansichten über das, was zu thun und zu lassen ist; denn wir streben (sagt Zeno mit Sokrates) immer nach dem, was wir für ein Gut halten, wenn es auch in unserer Gewalt liegt, einer Meinung hierüber unsere Zustimmung zu gewähren oder zu versagen. Die Tugend

[1]) *Πάθος*, als *ἄλογος ψυχῆς κίνησις* oder *ὁρμὴ πλεονάζουσα* definirt.

wird desshalb als ein Wissen, die Untugend als Unwissenheit bezeichnet, die Affekte auf falsche Werthurtheile zurückgeführt. Aber mit dem sittlichen Wissen denken sich die Stoiker die Geistes- und Willensstärke (τόνος, εὐτονία, ἰσχὺς, κράτος), die namentlich Kleanthes betonte, so unmittelbar verbunden, dass das Wesen der Tugend ebensogut auch in ihr gefunden werden kann. Als die gemeinsame Wurzel aller Tugenden bezeichnete Zeno die Einsicht (φρόνησις), Kleanthes die Seelenstärke, Aristo die Gesundheit; seit Chrysippus ist es üblich, sie in der Weisheit (σοφία), als der Wissenschaft von den göttlichen und den menschlichen Dingen, zu suchen. Aus ihr sollten vier Grundtugenden hervorgehen, die dann wieder vielfach gespalten wurden: die Einsicht, Tapferkeit, Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit; Kleanthes jedoch setzte an die Stelle der Einsicht die Beharrlichkeit (ἐγκράτεια). Von einander sollten sich die verschiedenen Tugenden nach Aristo (und im Grunde auch nach Kleanthes) nur durch die Gegenstände unterscheiden, an denen sie sich äussern; Chrysippus und die Späteren nahmen innere, qualitative Unterschiede zwischen ihnen an. Aber daran hielten auch sie fest, dass sie als Aeusserungen einer und derselben Gesinnung unzertrennlich verbunden seien, dass da, wo eine Tugend ist, nothwendig alle sein müssen, und ebenso, wo ein Fehler ist, alle Fehler; dass daher alle Tugenden an Werth, alle Fehler an Verwerflichkeit einander gleich stehen. Denn nur auf die Gesinnung komme es an, nur sie mache die Pflichterfüllung (καθῆκον) zur tugendhaften Handlung (κατόρθωμα), in welcher Form dieselbe sich äussert, sei unerheblich. Diese Gesinnung kann aber, wie die Stoiker glauben, nur ganz oder gar nicht vorhanden sein. Tugend und Schlechtigkeit sind Beschaffenheiten, die keines Gradunterschieds fähig sind (διαθέσεις, nicht blosse ἕξεις), es liegt daher nichts zwischen ihnen in der Mitte, man kann sie nicht theilweise haben, sondern nur haben oder nicht haben, nur tugendhaft oder lasterhaft, nur ein Weiser oder ein Thor sein, und es ist

desshalb der Uebergang von der Thorheit zur Weisheit ein momentaner: die Fortschreitenden (προκόπτοντες) gehören noch zu den Thoren. Der Weise ist das Ideal aller Vollkommenheit, und da diese die einzige Bedingung der Glückseligkeit ist, auch das aller Glückseligkeit, der Thor das aller Schlechtigkeit und Unseligkeit. Jener ist (wie diess mit deklamatorischem Pathos ausgeführt wird) allein frei, allein schön, reich, glücklich u. s. w.; er besitzt alle Tugenden und alles Wissen, thut immer, in allen Dingen und allein das richtige, ist der einzige wirkliche König, Staatsmann, Dichter, Wahrsager, Steuermann u. s. f., ist durchaus frei von Bedürfnissen und Leiden, ist der einzige Freund der Götter. Seine Tugend ist unverlierbar (oder geht höchstens, wie Chrysippus einräumte, durch Geisteskrankheit verloren), seine Glückseligkeit kommt der des Zeus gleich und kann durch die Zeitdauer nicht vermehrt werden. Der Thor seinerseits ist durchaus schlecht und elend, ein Sklave, ein Bettler, ein Unwissender; er kann nichts Gutes thun, kann nicht anders als fehlen: alle Thoren sind Verrückte (πᾶς ἄφρων μαίνεται). Thoren sind aber, wie die Stoiker glaubten, alle Menschen mit wenigen, fast verschwindenden Ausnahmen; selbst den gefeiertsten Staatsmännern und Helden wird höchstens das inconsequente Zugeständniss gemacht, dass sie mit den gemeinsamen Fehlern in etwas geringerem Masse behaftet gewesen seien als die andern, und namentlich von jüngeren Anhängern der Schule, wie Seneca, wird der Umfang und die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit nicht selten mit ebenso lebhaften Farben geschildert, wie gleichzeitig und später von den christlichen Theologen.

In allem diesem folgen die Stoiker im wesentlichen den Grundsätzen des Cynismus, wenn auch mit den Modifikationen, welche sich aus der wissenschaftlichen Begründung und Darstellung derselben ergaben. Indessen konnte schon Zeno sich nicht verbergen, dass diese Grundsätze eingreifender Milderungen und Einschränkungen bedürfen; und diese Milderungen waren nicht allein die Bedingung, unter

der sie allein die engen Grenzen einer Sekte überschreiten und zu einer geschichtlichen Macht werden konnten, sondern sie ergaben sich auch aus den allgemeinen Voraussetzungen der stoischen Ethik. Denn ein System, das in praktischer Beziehung die Naturgemässheit, in theoretischer die allgemeine Ueberzeugung als Norm anerkannte, durfte sich mit keiner von beiden in einen so grellen Widerspruch setzen, wie ihn ein Antisthenes und Diogenes ohne Bedenken auf sich genommen hatten. So wurden denn zunächst in der Güterlehre unter den sittlich gleichgültigen Dingen drei Klassen unterschieden: solche, die naturgemäss sind und desshalb einen Werth (*ἀξία*) haben, die daher wünschenswerth und für sich genommen vorzuziehen (*προηγμένα*) sind; solche, die naturwidrig und desshalb im Unwerth (*ἀπαξία*) und zu vermeiden (*ἀποπροηγμένα*) sind; und endlich die, welchen weder ein Werth noch ein Unwerth zukommt, die Adiaphora im engeren Sinn. Aristo, der diese Unterscheidung bestritt, und gerade in der vollständigen Gleichgültigkeit gegen dieselbe die Aufgabe des Menschen (*τέλος*) sehen wollte, zog sich durch dieses Zurückgehen von Zeno zu Antisthenes den Vorwurf zu, dass er jedes Handeln aus Gründen unmöglich mache; Herillus freilich wich auch von Zeno ab, wenn er behauptete, dass ein Theil der sittlich gleichgültigen Dinge, ohne auf den letzten Lebenszweck (das *τέλος*) bezogen zu werden, doch einen selbständigen Nebenzweck (*ὑποτελὶς*) bilden könne. Nur durch diese Modifikation ihrer Güterlehre war es den Stoikern möglich, ein positives Verhältniss zu den Aufgaben des praktischen Lebens zu gewinnen; indessen wurde von ihr auch nicht selten ein Gebrauch gemacht, der sich mit der Strenge der stoischen Grundsätze nicht vertrug. Auf das Verhalten zu dem Wünschenswerthen und Verwerflichen beziehen sich nun die bedingten oder „mittleren“ Pflichten (*μέσα καθήκοντα*), die von den vollkommenen, den *κατορθώματα*, unterschieden werden: denn bei ihnen allen handelt es sich um Vorschriften, die unter Umständen ausser Kraft treten können. Wie ferner eine bedingte Werth-

schätzung gewisser Adiaphora gestattet, ja verlangt wird, so wird auch die Apathie des Weisen so weit gemildert, dass gesagt wird, die Anfänge der Affekte kommen auch bei ihm vor, nur ohne seine Zustimmung zu gewinnen, und gewisse vernunftmässige Gemüthsbewegungen (εὐπάθειαι) finden sich sogar nur bei ihm. Je weniger endlich die Stoiker selbst einen aus ihrer Mitte als einen Weisen zu bezeichnen wagten, je zweifelnder sich viele von ihnen in dieser Beziehung sogar über einen Sokrates und Diogenes äusserten, um so unvermeidlicher war es, dass sich bald genug die „Fortschreitenden" in immer grösserer Bedeutung zwischen die Thoren und die Weisen einschoben und den letzteren in den stoischen Schilderungen fast ununterscheidbar nahe gerückt wurden.

§ 72. Fortsetzung: die angewandte Moral. Das Verhältniss des Stoicismus zur Religion.

Wenn die Erörterungen über einzelne sittliche Verhältnisse und Aufgaben in der nacharistotelischen Zeit überhaupt einen breiten Raum einnahmen, so liessen die Stoiker (mit Ausnahme Aristo's; vgl. 201) sich dieselben ganz besonders angelegen sein; und sie scheinen hiebei namentlich auch die casuistischen Fragen, zu denen die Collision der Pflichten Anlass gibt, mit um so grösserer Vorliebe besprochen zu haben, je reichlicher die Gelegenheit zur Bethätigung ihrer dialektischen Kunst war, die solche Erörterungen gewährten. So wichtig aber diese specielleren Ausführungen für den praktischen Einfluss der stoischen Ethik und für die Verbreitung reinerer sittlicher Begriffe waren, so scheint doch ihr wissenschaftlicher Werth nicht sehr erheblich und ihre Behandlung nicht selten eine allzu kleinliche gewesen zu sein. Als charakteristisch tritt in ihnen, so weit sie uns bekannt sind, das doppelte Bestreben hervor: den Einzelnen einestheils in seiner sittlichen Selbstgewissheit von allem Aeusseren unabhängig zu machen, anderntheils aber

den Aufgaben gerecht zu werden, die sich aus seinem Verhältniss zu dem grösseren Ganzen, dessen Theil er ist, ergeben. Auf jener Seite liegen die Züge, welche den Stoicismus als einen Abkömmling des Cynismus bezeichnen; auf dieser die, wodurch er jenen überschreitet und ergänzt. Die vollkommene Unabhängigkeit von allem, was unsere sittliche Beschaffenheit nicht beeinflusst, die Erhabenheit über äussere Verhältnisse und körperliche Zustände, die Selbstgenugsamkeit des Weisen, die Bedürfnisslosigkeit eines Diogenes ist auch stoisches Ideal; und so wenig die cynische Lebensweise allgemein verlangt wird, so würdig findet man sie doch des Philosophen, falls die Umstände sie gestatten. Der Grundsatz, dass der sittliche Charakter der Handlungen nur von der Gesinnung abhänge, nicht von der äusseren That, verleitete die Stoiker, wie ihre Vorgänger, zu manchen auffallenden und einseitigen Behauptungen; wenn auch immerhin das anstössigste, was ihnen in dieser Beziehung vorgeworfen wird, theils nur hypothetisch, theils als eine Folgerung aus den von ihnen bekämpften Ansichten vorgetragen worden zu sein scheint. Um endlich dem Menschen seine Unabhängigkeit für alle Fälle zu sichern, gestatteten sie den freiwilligen Austritt aus dem Leben (ἐξαγωγὴ) nicht etwa nur als Zuflucht in der äussersten Noth, sondern sie sahen in demselben geradezu die höchste Bewährung der sittlichen Freiheit, einen Schritt, durch den man beweist, dass man auch das Leben zu den gleichgültigen Dingen rechnet, und zu dem man berechtigt ist, sobald es irgend welche Umstände naturgemässer erscheinen lassen, das irdische Leben zu verlassen, als länger darin zu bleiben. Zeno, Kleanthes, Eratosthenes, Antipater und viele andere Stoiker haben auf diese Weise geendet.

So unabhängig sich aber der Stoiker allem entgegenstellt, was nicht er selbst ist, so eng fühlt er sich mit Seinesgleichen verbunden. Vermöge seiner Vernünftigkeit erkennt der Mensch sich selbst als Theil des Weltganzen und ebendamit als verpflichtet, für dieses Ganze zu wirken; er weiss sich allen Vernunftwesen von Natur verwandt, sieht sie alle

als gleichartig und gleichberechtigt, unter demselben Natur- und Vernunftgesetz stehend, an, er betrachtet es als ihre natürliche Bestimmung, für einander zu leben. Der Trieb nach Gemeinschaft ist daher unmittelbar in der menschlichen Natur begründet, die zwei Grundbedingungen dieser Gemeinschaft, die Gerechtigkeit und die Menschenliebe, sind durch sie gefordert. Es sind nicht blos alle Weisen, wie die Stoiker sagen, sich von Natur befreundet, und es wird überhaupt der Freundschaft von ihnen ein so hoher Werth beigelegt, dass es ihnen nicht ganz gelingt, ihre Sätze von der Selbstgenugsamkeit des Weisen mit diesem Freundschaftsbedürfniss durchaus in Einklang zu bringen; sondern auch alle anderen Verbindungen unter den Menschen werden in ihrer sittlichen Bedeutung anerkannt. Sie empfehlen die Ehe und wollen sie in rein sittlichem Geiste geführt wissen; und können sie auch zu der politischen Thätigkeit kein rechtes Herz fassen, so sind sie doch unter den Philosophenschulen des späteren Alterthums immer noch die, welche sich mit den Aufgaben des Staatslebens am eingehendsten beschäftigt und die meisten unabhängigen politischen Charaktere gebildet hat. Weit wichtiger aber, als die Verbindung des Einzelnen mit seinem Volke, ist ihnen allerdings seine Verbindung mit dem Ganzen der Menschheit: an die Stelle der Politik tritt hier der K o s m o p o l i t i s m u s, dessen eifrigste und erfolgreichste Verkündiger die Stoiker waren. Da es die Gleichheit der Vernunft in den Einzelnen ist, auf der alle Gemeinschaft unter den Menschen beruht, so muss sich diese auch ebensoweit erstrecken, als jene. Alle Menschen sind sich verwandt, alle haben den gleichen Ursprung und dieselbe Bestimmung, alle stehen unter Einem Gesetz, sind Bürger Eines Staates, Glieder Eines Leibes. Alle Menschen haben als Menschen Anspruch auf unser Wohlwollen; selbst die Sklaven können ihr Recht von uns fordern, unserer Hochschätzung sich würdig erweisen, selbst unseren Feinden sind wir als Menschen verzeihende Milde, bereitwillige Unterstützung schuldig, wie diess namentlich

die Stoiker aus der Römerzeit vielfach und eindringlich hervorheben.

Wird diese Zusammengehörigkeit aller Vernunftwesen noch weiter ausgedehnt, so erhalten wir den Begriff der Welt als eines aus den Göttern und Menschen bestehenden Gemeinwesens[1]) und die Forderung der unbedingten Unterwerfung unter die Gesetze und die Verfügungen dieses Gemeinwesens; und eben hierin, in dem Gehorsam gegen die Weltgesetze und der Ergebung in das Schicksal, welche uns von den Stoikern so unablässig eingeschärft wird, besteht auf ihrem Standpunkt das Wesentliche der Religion. Die Frömmigkeit ist die Kenntniss der Verehrung der Götter (*ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας* Diog. VII, 119. Stob. Ekl. II, 106). Diese besteht aber ihrem Wesen nach in richtigen Vorstellungen über sie, im Gehorsam gegen ihren Willen, in der Nachahmung ihrer Vollkommenheit (Sen. ep. 95, 47. Epikt. Man. 31, 1), in der Reinheit des Herzens und des Willens (Cic. N. D. II, 28, 71. Sen. Fr. 123), also mit Einem Wort in der Weisheit und Tugend. Die wahre Religion ist von der Philosophie nicht verschieden. Was dagegen der Volksglaube darüber hinausgehendes enthält, daran fanden auch die Stoiker viel auszusetzen. Die Ungereimtheit des anthropomorphistischen Götterglaubens, die Unwürdigkeit der mythischen Erzählungen über Götter und Heroen, die Albernheit der herkömmlichen Cärimonien wird seit Zeno von älteren und jüngeren Mitgliedern der Schule, unter den uns bekannten von keinem schärfer als von Seneca, getadelt. Aber trotzdem sind die Stoiker im ganzen genommen nicht Gegner, sondern Vertheidiger der Volksreligion, theils, wie es scheint, weil sie in ihrer allgemeinen Anerkennung einen Beweis ihrer Wahrheit sahen,

[1]) *Σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων* (Diog. VII, 138. Stob. Ekl. I, 444 nach Posidonius und Chrysippus); *πόλις ἡ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν* (Muson. b. Stob. Floril. 40, 9).

theils und vor allem, weil sie sich nicht entschliessen konnten, der Masse der Menschen eine für sie unentbehrliche Stütze der Sittlichkeit zu entziehen. Den eigentlichen Inhalt der Mythologie sollte die philosophische Theologie bilden; in den Göttern derselben sollte der Eine Gott des Stoicismus theils unmittelbar, theils mittelbar verehrt werden: unmittelbar unter der Gestalt des Zeus, mittelbar unter der der übrigen Götter, sofern diese nichts anderes seien als Darstellungen der göttlichen Kräfte, welche sich uns in den Gestirnen, den Elementen, den Früchten der Erde, den grossen Männern und Wohlthätern der Menschheit zu erkennen geben. Das Mittel aber, um diese philosophische Wahrheit (den *φυσικὸς λόγος*) in den Mythen nachzuweisen, war für die Stoiker die allegorische Auslegung derselben; ein Verfahren, das vor ihnen nur vereinzelt vorkommt, das aber von ihnen, und allem nach schon von Zeno, zum System gemacht, und bereits von einem Kleanthes und Chrysippus in einem solchen Umfang und mit so unglaublicher Willkür und Geschmacklosigkeit zur Anwendung gebracht wurde, dass sie hierin von ihren Nachfolgern auf heidnischem, jüdischem und christlichem Gebiet kaum übertroffen werden konnten. In demselben Geist wurde die Weissagung, auf die sie den grössten Werth legten, schon von Zeno, Kleanthes, Sphärus, namentlich aber von Chrysippus und seinen Nachfolgern behandelt. Das Irrationale wurde auch hier künstlich rationalisirt: vermöge des Zusammenhangs (*συμπάθεια* s. S. 209) aller Dinge sollten zukünftige Ereignisse sich durch gewisse natürliche Vorzeichen ankündigen, zu deren Kenntniss und Deutung theils eine natürliche, auf der Gottverwandtschaft des Menschen beruhende Begabung, theils kunstmässige Beobachtung befähige; und keine Erzählung von eingetroffenen Vorbedeutungen war so abenteuerlich und so schlecht beglaubigt, dass man sie mit dieser Auskunft nicht zu rechtfertigen gewusst hätte. Mochten daher die Stoiker vielleicht auch schon vor Panätius eine dreifache Theologie unterscheiden:

die der Philosophen, der Staatsmänner und der Dichter, und mochten sie namentlich der letzteren, die in Wahrheit nichts anderes ist, als die Mythologie des Volksglaubens, noch so einschneidende Vorwürfe machen, so liessen sie sich doch dadurch nicht abhalten, jeden ernstlichen Angriff auf die bestehende Religion nachdrücklich zurückzuweisen, wie diess unter anderem Kleanthes' Verhalten gegen Aristarchus von Samos und Mark Aurel's Strenge gegen die Christen beweist.

II. Die epikureische Philosophie.

§ 73. Epikur und seine Schule.

Epikurus, der Sohn des Atheners Neokles, war im December 342 oder Januar 341 v. Chr. in Samos geboren. Von Nausiphanes in Demokrit's Lehre eingeführt, auch von dem Platoniker Pamphilus unterrichtet, trat er selbst in Kolophon, Mytilene und Lampsakus, und seit 306 v. Chr. in Athen als Lehrer auf. Sein Garten wurde hier der Sammelplatz eines Kreises, der von unbedingter Verehrung für Epikur und seine Lehre erfüllt, einen vertrauten, geselligen Verkehr mit den philosophischen Studien verband, und dem auch Frauen angehörten. Seine Lehren legte er in einer Masse von Schriften nieder, deren Stil er geringe Sorgfalt widmete[1]). Als Epikur 270 v. Chr. starb, übernahm Hermarchus die Leitung seines Vereins; sein Lieblingsschüler Metrodorus war ebenso, wie Polyänus, schon vor ihm gestorben. Neben ihnen sind von Epikur's

[1]) Von den wenigen erhaltenen, den Ueberbleibseln der verlorenen und den aus ihnen entnommenen Angaben, hat Usener (Epicurea 1887) eine kritische Ausgabe veranstaltet, und dieselbe (Wiener Stud. X, 1888, S. 178 ff.) durch eine von Wotke in Rom aufgefundene Sentenzensammlung ergänzt. Weitere Urkunden der epikureischen Lehre sind zahlreiche in Herculanum gefundene, meist von Philodemus herrührende Schriften, eine viel werthvollere aber Lucretius De natura rerum.

persönlichen Schülern Kolotes und der Historiker Idomeneus zu nennen. Vielleicht gehörte auch Polystratus, der Nachfolger des Hermarchus, noch zu denselben. Auf Polystratus folgte Dionysius, auf diesen Basilides. Dem zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts scheint Protarchus aus Bargylium, dem dritten und vierten Demetrius der Lakonier und Apollodorus (ὁ κηποτύραννος) anzugehören. Zu bedeutender Verbreitung gelangte die Schule in der römischen Welt, in der schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. C. Amafinius mit lateinischen Darstellungen der epikureischen Lehre Beifall fand. Apollodor's Schüler und Nachfolger, Zeno aus Sidon, lehrte bis nach 78 v. Chr. mit vielem Erfolg in Athen; seinen Mitschüler und späteren Nachfolger Phädrus hörte Cicero um 90 v. Chr. in Rom. Diesem folgte Patro in Athen; in Rom wirkte um 50 v. Chr. Siro (Sciro), der Lehrer Vergil's, und Philodemus. Derselben Zeit gehört der Dichter der Schule, Lucretius Carus (wahrscheinlich 94—54 v. Chr.), an. Noch zahlreiche Namen von Epikureern sind uns bekannt; die Schule, deren Verbreitung von Diog. X, 9 um 230 n. Chr., von Lactant. Inst. III, 17 noch um 320 bezeugt wird, erlosch erst im 4. christlichen Jahrhundert. Ihre wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit war aber gering, und wenn Epikur seine Schüler streng an dem Wortlaut seiner Lehre festzuhalten bemüht war (Diog. X, 12 u. ö.), so ist ihm diess so vollständig gelungen, dass uns von keinem derselben ein nennenswerther Versuch zu ihrer Fortbildung bekannt ist.

§ 74. Das epikureische System; Allgemeines. Kanonik.

Sein philosophisches System ist für Epikur noch viel ausschliesslicher, als für Zeno, ein blosses Mittel für die praktischen Aufgaben. Er hielt wenig von gelehrter Forschung und von den mathematischen Wissenschaften, denen

er vorwarf, dass sie uns nichts nützen und der Wirklichkeit nicht entsprechen; und seine eigene Bildung war in beiden Beziehungen sehr ungenügend. Aber auch unter den philosophischen Wissenschaften legte er auf dem Gebiete der Dialektik nur den Untersuchungen über das Kriterium Werth bei, und nannte desshalb diesen Theil seines Systems Kanonik; und von der Physik sagt er, wir bedürfen ihrer nur desshalb, weil uns die Kenntniss der natürlichen Ursachen von der Furcht vor den Göttern und dem Tode befreie, und die Kenntniss der menschlichen Natur uns zeige, was wir zu begehren und zu vermeiden haben. Auch dieser Theil der Philosophie hat also keine selbständige Bedeutung.

Wie nun mit der praktischen Einseitigkeit des Stoicismus sein Empirismus und Materialismus zusammenhängt, so tritt derselbe Zusammenhang bei Epikur noch stärker hervor. Einer Ethik, die den Einzelnen ganz auf sich selbst stellt, entspricht es vollkommen, wenn nur das materielle Einzelwesen für das ursprünglich Reale, nur die sinnliche Empfindung für die Quelle unserer Vorstellungen gehalten wird; und wenn der Mensch seine höchste Aufgabe darin findet, sein individuelles Leben vor Störungen zu bewahren, so wird er weder in dem Weltganzen den Spuren einer Vernunft nachgehen, auf die er sich zu stützen und deren Gesetzen er sich zu unterwerfen hätte, noch wird er den Versuch machen, durch die Erkenntniss dieser Gesetze seinem Verhalten eine theoretische Grundlage zu geben. Die Welt stellt sich ihm als ein Mechanismus dar, innerhalb dessen er sich möglichst gut einrichtet, von dem er aber nicht das Bedürfniss hat, mehr zu wissen als das, wovon sein eigenes Wohl und Wehe berührt wird; und hiefür scheint die Erfahrung und der natürliche Verstand ohne viel logischen Apparat auszureichen.

Diesem Standpunkt gemäss betrachtet Epikur zunächst in der Kanonik als das Kriterium der Wahrheit in theoretischer Beziehung die Wahrnehmung, in praktischer (worüber

§ 76) das Gefühl der Lust und Unlust. Die Wahrnehmung ist das Augenscheinliche (ἐνάργεια), was immer wahr ist; an ihr können wir nicht zweifeln, ohne mit dem Wissen auch das Handeln unmöglich zu machen (vgl. S. 205); und auch die Sinnestäuschungen beweisen nichts dagegen, denn der Fehler liegt bei ihnen nicht an der Wahrnehmung, sondern am Urtheil: das Bild, das wir zu sehen glaubten, hat unsere Seele wirklich berührt, wir haben nur nicht das Recht zu der Annahme, dass ihm ein Gegenstand entspreche. (An welchem Merkmal wir aber freilich die Bilder, denen ein Gegenstand entspricht, von denen unterscheiden können, denen keiner entspricht, erfahren wir nicht.) Aus den Wahrnehmungen entstehen Begriffe (πρόληψις), indem sich das, was man wiederholt wahrgenommen hat, der Erinnerung einprägt. Da diese Begriffe sich auf frühere Wahrnehmungen beziehen, sind auch sie immer wahr; es können daher neben den Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) und Gefühlen (πάθη) auch die Begriffe zu den Kriterien gerechnet werden. Und da die Phantasievorstellungen nach Epikur gleichfalls durch die Einwirkung objektiver, der Seele gegenwärtiger Bilder entstehen (vgl. S. 228), werden auch diese unter sie aufgenommen. Erst wenn wir über die Wahrnehmung als solche hinausgehen, uns aus dem Bekannten eine Meinung (ὑπόληψις) über das Unbekannte bilden, entsteht die Frage, ob diese Meinung wahr oder falsch sei: um wahr zu sein, muss eine Meinung, wenn sie sich auf künftige Ereignisse bezieht, durch die Erfahrung bestätigt, wenn sie die verborgenen Gründe der Erscheinungen betrifft, darf sie durch dieselbe nicht widerlegt werden. Epikur nennt bei Diog. X, 32 vier Wege, auf denen man von den Wahrnehmungen zu Vermuthungen (ἐπίνοιαι) komme; aber eine wissenschaftliche Theorie der Induktion dürfen wir (wie noch Philodemus π. σημείων zeigt) bei ihm und seiner Schule nicht suchen.

§ 75. Epikur's Physik; die Götter.

Epikur's Naturansicht wird an erster Stelle von dem Wunsche bestimmt, aus dem Wettlauf alles Eingreifen übernatürlicher Ursachen auszuschliessen, weil dieses dem Menschen seine ganze Gemüthsruhe rauben, ihn in beständiger Furcht halten müsste. Diess hofft er nun am sichersten durch eine rein mechanische Naturerklärung zu erreichen; und wenn er sich nach einer solchen unter den älteren Systemen umsah (denn zur Bildung einer eigenen naturwissenschaftlichen Theorie war er weder geneigt noch befähigt), so entsprach keines jenem Zweck vollständiger, als das, welches auch seinem ethischen Individualismus die besten Anknüpfungspunkte zu bieten schien, welches ihn ferner zuerst für sich gewonnen hatte und ihm vielleicht überhaupt allein genauer bekannt war, Demokrit's Atomistik. Mit Demokrit erklärt Epikur für die Grundbestandtheile aller Dinge die Atome und das Leere. Die Atome denkt er sich ganz so, wie Demokrit, nur dass er ihnen nicht eine unendliche, sondern blos eine begrenzte Zahl von Gestaltsunterschieden beilegt. Vermöge ihrer Schwere fallen die Atome im leeren Raume; weil aber in diesem (wie Aristoteles eingewendet hatte) alle gleich schnell fallen und somit nicht auf einander stossen würden, und weil auch das Interesse der Willensfreiheit diess zu verlangen schien, nahm Epikur an, dass sie willkürlich um ein kleinstes von der senkrechten Fallinie abweichen. In Folge davon stossen sie zusammen, verwickeln sich in einander, prallen von einander ab, werden theilweise nach oben gedrängt, und es erzeugen sich jene Wirbelbewegungen, die in den verschiedensten Theilen des unendlichen Raumes zahllose Welten hervorbringen, welche durch leere Zwischenräume (*μεταχόσμια*, *intermundia*) getrennt sich in den verschiedenartigsten Zuständen befinden, die aber alle in der Zeit entstanden sind und mit der Zeit auch wieder untergehen werden.

Wie nun die Entstehung von Welten durch rein me-

chanische Ursachen bewirkt worden sein soll, so legt Epikur den grössten Werth darauf, dass auch alles einzelne in der Welt rein mechanisch und mit Ausschluss teleologischer Gesichtspunkte erklärt werde. Wie es aber zu erklären ist, daran ist ihm wenig gelegen. Wenn wir nur sicher sein können, dass etwas seine natürlichen Ursachen hat, so kommt nicht viel darauf an, welches diese sind; Epikur lässt uns vielmehr für die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen zwischen allen möglichen Hypothesen die Wahl und weist auch so augenscheinliche Ungereimtheiten, wie die Annahme, dass der Mond wirklich zu- und abnehme, nicht unbedingt ab; dass die Sonne nicht grösser oder nur um ein weniges grösser sei, als sie uns erscheint, hat er und seine Schule, wohl um der Glaubwürdigkeit der Sinne nichts zu vergeben, hartnäckig behauptet.

Die lebenden Wesen sollen ursprünglich aus der Erde hervorgekommen sein, und es sollen sich unter denselben anfangs auch mancherlei seltsame Gebilde befunden, aber nur die lebensfähigen sich erhalten haben (vgl. S. 64). Ueber den ersten Zustand und die allmähliche Entwicklung der Menschen finden sich bei Lucrez (V, 922 ff.) ansprechende und verständige Vermuthungen. Die Seele der Thiere und Menschen besteht neben feurigen, luftigen und pneumatischen Bestandtheilen aus einem eigenthümlichen, noch feineren und beweglicheren Stoff, welcher Ursache der Empfindung ist und von den Seelen der Eltern herstammt. Aber zu der vernunftlosen Seele kommt beim Menschen der vernünftige Theil (bei Lucrez *mens* oder *animus*) hinzu, dessen Epikur schon für seine Ethik bedurfte (vgl. S. 230); er hat, wie das stoische *ἡγεμονικὸν*, seinen Sitz in der Brust, während die *anima* sich durch den ganzen Leib verbreitet. Beim Tod zerstreuen sich die Seelenatome, da sie vom Leib nicht mehr zusammengehalten werden; und eben dieses findet Epikur sehr tröstlich, denn nur die Ueberzeugung, dass wir nach dem Tod überhaupt nicht mehr existiren, könne uns von der Furcht vor den Schrecken des Hades gründlich be-

freien. — Von den Seelenthätigkeiten werden nicht allein die Wahrnehmungen mit Demokrit aus einer Berührung der Seele mit den Bildern (εἴδωλα) erklärt, die sich von der Oberfläche der Körper ablösen und durch die Sinne zu ihr gelangen, sondern die gleiche Erklärung wird auch auf die Phantasievorstellungen (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) angewendet; nur dass bei ihnen die Seele von Bildern berührt werden soll, deren Objekte nicht mehr existiren, oder die sich erst in der Luft aus der Vermischung verschiedenartiger Idole oder aus neuen Atomenverbindungen gebildet haben. Durch die Bewegungen, welche die in sie eindringenden Bilder in der Seele erzeugen, werden dann auch frühere Bewegungen der letzteren neu hervorgerufen, und diess ist die Erinnerung. Aus der Verknüpfung eines Erinnerungsbildes mit einer Wahrnehmung entsteht die Meinung, und mit ihr die Möglichkeit des Irrthums (vgl. S. 225). In Bewegungen, welche durch Vorstellungen in der Seele bewirkt werden, und von ihr auf den Leib übergehen, besteht der Wille. Die Willensfreiheit wird von Epikur im Sinne des reinen Indeterminismus auf's entschiedenste behauptet, und dem stoischen Fatalismus lebhaft widersprochen. Indessen findet sich von einer tiefer gehenden psychologischen Untersuchung dieser Frage bei ihm keine Spur.

Durch diese Physik hofft nun Epikur mit der Furcht vor dem Tod auch die vor den Göttern für immer beseitigt zu haben. Den Glauben an Götter will er allerdings nicht antasten: theils weil ihm die Allgemeinheit dieses Glaubens zu beweisen scheint, dass er sich auf wirkliche Erfahrung gründe, dass die Bilder, aus deren Erscheinen er ihn (nach dem obigen) allein erklären kann, wenigstens theilweise von realen Wesen herrühren, also Wahrnehmungen, nicht blosse Phantasiebilder seien; theils weil es ihm selbst Bedürfniss ist, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen. Aber die herrschenden Vorstellungen über die Götter kann er nur theilweise theilen, denen über ihr Verhältniss zur Welt tritt er entschieden entgegen. Eine

Vielheit von Göttern nimmt zwar auch er an, ja es sind deren nach ihm unzählige, und dass sie die denkbar schönste Gestalt, die menschliche haben, betrachtet er als selbstverständlich. Auch den Geschlechtsunterschied, das Bedürfniss der Nahrung, die Sprache, selbst die griechische Sprache, legt er ihnen bei. Aber die Seligkeit und die Unvergänglichkeit der Götter, diese zwei Grundbestimmungen seines Gottesbegriffs, verlangen, wie er glaubt, dass sie statt unserer derben Leiblichkeit feine Lichtleiber haben und mit diesen in den Intermundien wohnen, da sie andernfalls von dem Untergang der Welten, in denen sie sich aufhielten, mit betroffen und durch die Aussicht auf dieses Schicksal in ihrer Seligkeit gestört würden. Ebenso verlangt aber die letztere, dass sie nicht mit der Sorge für die Welt und die Menschen belastet werden, die der Vorsehungsglaube ihnen aufbürdet; und noch unentbehrlicher ist diese Annahme für die Gemüthsruhe des Menschen, die keinen gefährlicheren Feind hat, als die Meinung, dass höhere Mächte in den Weltlauf eingreifen. Epikur ist daher der ausgesprochenste Gegner dieses Glaubens in jeder Gestalt: die Volksreligion weiss er nur aus der Unwissenheit und vor allem der Furcht herzuleiten; die stoische Lehre von der Vorsehung und dem Verhängniss wird, wie er glaubt, nicht allein von der thatsächlichen Beschaffenheit der Welt widerlegt, sondern sie ist auch noch trostloser als die Ungereimtheiten der Mythologie. Dass er die Menschheit von diesem Wahn, von der auf ihr lastenden Furcht vor den Göttern *(religio)* befreit habe, wird von seinen Verehrern (wie Lucr. I, 62 ff.) als sein unsterbliches Verdienst gepriesen, während sie zugleich seine Frömmigkeit und seine Theilnahme an der herkömmlichen Gottesverehrung rühmen.

§ 76. Epikur's Ethik.

Wie Epikur in seiner Physik die Atome für den Grund alles Seins erklärt hatte, so erklärt er in seiner Ethik die

Individuen für den Zweck alles Thuns. Der Masstab (κανὼν) für die Beurtheilung der Güter und Uebel ist unser Gefühl (πάθος vgl. S. 225); das einzige unbedingte Gut ist das, wonach alle lebenden Wesen streben, die Lust, das einzige unbedingte Uebel das, was alle fliehen, der Schmerz. Epikur hält daher im allgemeinen mit Aristippus die Lust für das letzte Ziel unseres Thuns. Dabei handelt es sich jedoch für ihn nicht um die einzelnen Lustempfindungen als solche, sondern um die Glückseligkeit des ganzen Lebens: nach ihrem Verhältniss zu dieser hat sich unser Urtheil über die einzelnen Genüsse und Schmerzen zu richten. Er glaubt ferner, die eigentliche Bedeutung der Lust bestehe nur in der Befriedigung eines Bedürfnisses und somit in der Entfernung einer Unlust; unser letzter Zweck sei nicht die positive Lust, sondern die Freiheit von Schmerzen, nicht die Gemüthsbewegung, sondern die Gemüthsruhe. Und da nun die wesentlichste Bedingung der letzteren in unserem Gemüthszustand selbst liegt, hält Epikur die geistige Lust und Unlust für ungleich wichtiger, als die körperliche. Denn so offen und schroff er es (trotz einzelner anders lautender Aeusserungen) ausspricht, dass alle Lust und Unlust schliesslich von körperlichen Zuständen herrühre, so bemerkt er doch, auf den Körper wirken nur die gegenwärtigen Genüsse und Schmerzen, auf die Seele dagegen auch die vergangenen und zukünftigen; und diese auf der Erinnerung, der Hoffnung oder der Furcht beruhenden Gefühle sind seiner Ansicht nach so viel stärker, dass er sich berechtigt glaubt, die Macht des Geistes über körperliche Leiden eben so unbedingt und mit derselben Uebertreibung, wie die Cyniker und die Stoiker, zu rühmen; denn die heftigsten Schmerzen seien von kurzer Dauer und machen unserem Leben schnell ein Ende, die minder heftigen lassen sich ertragen und durch überwiegende geistige Genüsse überwinden.

Nur eine Bedingung der Gemüthsruhe ist die Tugend; aber eine so unerlässliche Bedingung derselben, dass auch nach Epikur die Glückseligkeit unzertrennlich an sie geknüpft

ist, so wenig ihm auch sein System erlaubt, ihr einen selbständigen Werth beizulegen. Die Einsicht befreit uns von den Vorurtheilen, die uns beunruhigen, von leeren Einbildungen und Wünschen, sie lehrt uns die wahre Lebenskunst; die Selbstbeherrschung bewahrt uns durch das richtige Verhalten zu Lust und Unlust, die Tapferkeit durch Verachtung des Todes und der Schmerzen vor Leiden; der Gerechtigkeit haben wir es zu verdanken, dass keine Furcht vor Strafe unsere Gemüthsruhe stört. Epikur selbst führte ein musterhaftes Leben, und seine Aussprüche zeigen nicht selten eine Reinheit der Gesinnung und eine Richtigkeit des sittlichen Urtheils, die über ihre ungenügende wissenschaftliche Begründung weit hinausgeht. Sein Ideal des Weisen kommt dem stoischen nahe genug: verlangt er von ihm auch weder die stoische Apathie noch den Verzicht auf Sinnengenuss, so lässt er ihn doch seine Begierden so vollständig beherrschen, dass sie ihn nie zu etwas verkehrtem verleiten; und er schildert ihn als so unabhängig von allem Aeusseren, seine Glückseligkeit als so vollkommen und seine Weisheit als so unverlierbar, dass er von ihm so gut, wie die Stoiker von dem ihrigen, sagt, er wandle wie ein Gott unter den Menschen, und er brauche selbst bei Wasser und Brot Zeus nicht zu beneiden.

Diesem Ideal entsprechend gehen denn Epikur's Lebensvorschriften an erster Stelle darauf aus, dem Einzelnen als solchem durch Befreiung von Vorurtheilen und Beschränkung der Begierden ein in sich befriedigtes und von der Aussenwelt unabhängiges Dasein zu verschaffen. Wie er selbst ungemein mässig und genügsam lebte, so ermahnt er auch zur Genügsamkeit; denn selbst von den natürlichen Begierden gehe nur ein Theil auf nothwendiges, weit die meisten Begierden aber seien unnatürlich und eitel. Zu den letzteren rechnet Epikur namentlich das Streben nach Ruhm und Ehre. Eine Unterdrückung der sinnlichen Triebe verlangt er allerdings nicht, und auch einen reicheren Lebensgenuss will er nicht verbieten; um so mehr dringt er aber

darauf, dass man sich von diesen Dingen nicht abhängig mache: denn nicht darauf komme es an, dass man wenig gebrauche, sondern dass man wenig bedürfe. Selbst an das Leben soll sich der Mensch nicht unbedingt binden: Epikur gestattet ihm, sich durch freiwilligen Tod unerträglichen Leiden zu entziehen; er glaubt aber, dieser Fall werde nicht leicht eintreten.

Schwerer wird es Epikur, die Nothwendigkeit und Bedeutung des menschlichen Gemeinlebens zu begründen. Sein System eröffnete ihm hierfür nur Einen Weg: die Erwägung der Vortheile, welche den Menschen aus ihrer Verbindung mit andern erwachsen; und diese selbst sucht der Philosoph, dem die Freiheit von Störungen das höchste Gut ist, ungleich mehr in dem Schutz vor Verletzungen als in der positiven Förderung der Einzelnen durch die sittliche Gemeinschaft. Diess gilt bei ihm vor allem vom Staate. Der Zweck aller Gesetze ist die Sicherung der Gesellschaft gegen das Unrecht, dessen nur die Einsichtigen sich freiwillig, in der Erkenntniss seiner Schädlichkeit, enthalten, während die Masse der Menschen durch Strafen davon abgehalten werden muss. Diese Sicherheit zu geniessen, ohne dass man dabei durch die Mühe und Gefahr, welcher der Staatsmann sich nicht entziehen kann, in seiner Ruhe gestört wird, erscheint dem Philosophen als das wünschenswertheste. Er empfiehlt daher zwar Gehorsam gegen die Gesetze, da man bei Gesetzesverletzung von der Furcht vor Strafe nie frei werde; aber er hält es für besser, sich dem Staatsleben fern zu halten, wenn nicht besondere Umstände ein anderes verlangen: sein Wahlspruch ist das *λάθε βιώσας*. Auch gegen das Familienleben und die Ehe äussert er Bedenken. Um so lebhafter war bei ihm und seiner Schule der Sinn für Freundschaft; und so dürftig es auch lautet, wenn er dieses Verhältniss nur auf den Werth der gegenseitigen Unterstützung und des daraus hervorgehenden Sicherheitsgefühls zu gründen weiss, so gieng er doch thatsächlich weit über diese Schranke hinaus: die epikureischen Freundschaften

sind berühmt, wie die pythagoreischen, und die angebliche Gütergemeinschaft der Pythagoreer verwarf Epikur nur desshalb, weil eine solche Einrichtung unter Freunden entbehrlich sein müsse. Indessen hätte es Epikur's Grundsätzen nicht entsprochen, sich mit seinem Wohlwollen auf den Kreis seiner persönlichen Freunde zu beschränken, es wird vielmehr an ihm und an manchen Männern aus seiner Schule überhaupt ein milder und menschenfreundlicher Sinn gerühmt; bei ihm selbst äussert sich dieser unter anderem in dem Satze, dass es angenehmer sei, Wohlthaten zu erweisen als zu empfangen.

III. Die Skepsis.

§ 77. Pyrrho und die Pyrrhoneer.

Noch etwas früher, als die Begründung der stoischen und epikureischen Schule, fällt die der pyrrhonischen, welche jenen in ihrer praktischen Abzweckung nahe steht, aber diesen Zweck nicht durch eine bestimmte wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern umgekehrt durch den Verzicht auf jede solche Ueberzeugung zu erreichen sucht. Pyrrho aus Elis hatte wahrscheinlich die Lehren der elisch-megarischen Schule bereits kennen gelernt, als er mit Anaxarchus (S. 71) Alexander's Feldzug in die östlichen Länder mitmachte. Später begründete er in seiner Vaterstadt, wo er in ärmlichen Verhältnissen, aber allgemein verehrt, lebte, eine eigene Schule, die jedoch nur geringe Verbreitung gewann. Er wurde gegen 90 Jahre alt und scheint um 270/5 v. Chr. gestorben zu sein. Schriften hatte er nicht hinterlassen; seine Lehre kannten schon die Alten nur aus denen seines Schülers Timon aus Phlius, der später in Athen lebte und hier, gleichfalls fast 90jährig, nach 241 v. Chr. starb.

Um glückselig zu leben, muss man sich nach Timon (bei Eus. pr. ev. XIV, 18) dreierlei klar machen: wie die

Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, und welchen Gewinn dieses Verhalten uns bringt.

Auf die zwei ersten von diesen Fragen lässt sich nun nur antworten, dass uns die Beschaffenheit der Dinge gänzlich unbekannt ist, da die Wahrnehmung uns dieselben nicht so zeigt, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, unsere Meinungen aber durchaus subjektiv sind; dass wir daher nie etwas behaupten (*οὐδὲν ὁρίζειν*), nie sagen dürfen: „diess ist so", sondern immer nur: „diess scheint mir so", dass die Zurückhaltung des Urtheils (*ἐποχή, ἀφασία, ἀκαταληψία*) das allein richtige Verhalten zu den Dingen ist. Beobachten wir aber dieses Verhalten, so ergibt sich, wie Timon glaubt, von selbst die Ataraxie oder Apathie. Denn wer darauf verzichtet hat, von der Beschaffenheit der Dinge etwas zu wissen, der kann auch keinem einen höheren Werth beilegen, als dem andern; er wird nicht glauben, dass etwas an sich selbst gut oder schlecht sei, diese Begriffe vielmehr nur auf Gesetz und Herkommen zurückführen, er wird gegen alles andere gleichgültig nur nach der richtigen Gemüthsstimmung oder der Tugend trachten und so mit der Gemüthsruhe auch die Glückseligkeit finden. Sofern er aber genöthigt ist, zu handeln, wird er der Wahrscheinlichkeit, der Natur und dem Herkommen folgen. In der wissenschaftlichen Begründung dieser Lehren scheint aber Pyrrho nicht tiefer in's einzelne eingegangen zu sein: die zehen skeptischen Tropen, die Spätere ihm zuschreiben, gehören sicher erst Aenesidemus (§ 89). Von Timon werden noch einige Schüler und von einem von diesen ebenfalls ein Schüler genannt; diess waren aber auch die letzten Ausläufer der pyrrhonischen Skepsis; an ihre Stelle trat seit der Mitte des 3. Jahrhunderts die akademische.

§ 78. Die neuere Akademie.

Derjenige, welcher die Akademie auf diesen neuen Weg führte, war Arcesilaos aus Pitane in Aeolien (315 bis

241/0 v. Chr.), der Nachfolger des Krates (S. 146). Wir kennen seine Lehre nur unvollständig, und da er nichts geschrieben hatte, kannten sie auch schon die Alten nur aus dritter Hand. Er bestritt, wie Cic. De orat. III, 18, 67 sagt, die Möglichkeit, durch die Sinne oder den Verstand (*sensibus aut animo*) etwas zu erkennen; den Hauptgegenstand seiner Angriffe bildete aber Zeno's Lehre von der begrifflichen Vorstellung. Ihr hielt er, neben einigen mehr formellen Bedenken, als Haupteinwurf entgegen, dass es keine Vorstellungen gebe, die ein sicheres Merkmal ihrer Wahrheit an sich hätten, wie er diess in verschiedenerlei Wendungen näher nachzuweisen suchte. Auch die stoische Physik und Theologie scheint er bestritten zu haben. Er behauptete demnach mit Pyrrho, dass uns nichts übrig bleibe, als die Zurückhaltung des Urtheils (ἐποχή). Er selbst hielt diesen Standpunkt so streng ein, dass er auch jenen Grundsatz selbst nicht für ein Wissen ausgeben wollte. Um so unglaublicher ist es, dass ihm seine Skepsis nur als Vorbereitung für den platonischen Dogmatismus dienen sollte. Dass nun aber mit dem Wissen auch die Möglichkeit des Handelns aufgegeben werden müsse, räumte er nicht ein; denn die Vorstellung setze den Willen auch dann in Bewegung, wenn man sie nicht für ein Wissen halte, und um vernünftig zu handeln genüge es, der Wahrscheinlichkeit zu folgen, die das höchste Kriterium für das praktische Leben bilde.

Arcesilaos folgte auf dem Lehrstuhl Lacydes aus Cyrene. Dieser übergab (215/4 v. Chr.) die Schulführung noch vor seinem Tode den Phocäern Telekles und Evander, denen Hegesinus (Hegesilaos) folgte. Indessen ist uns weder von diesen noch von den übrigen Akademikern, die aus dieser Zeit genannt werden, mehr bekannt, als das allgemeine, dass sie der von Arcesilaos eingeschlagenen Richtung treu blieben. Um so grösser ist die Bedeutung des Karneades, welcher desshalb auch wohl der Stifter der dritten oder neuen Akademie genannt wird, während Arcesilaos der der zweiten oder mittleren heisst, Philo und

Antiochus (§ 81) die der vierten und fünften. Dieser scharfsinnige und gelehrte, auch durch die hinreissende Gewalt seines Vortrags hervorragende Mann war 213/4 v. Chr. in Cyrene geboren, hatte das Amt des Schulvorstehers wahrscheinlich schon längere Zeit vor 156, wo er mit der Philosophengesandtschaft (S. 195 f.) nach Rom kam, angetreten, und bekleidete dasselbe mit grossem Ruhm und Erfolg bis zu seinem Tod, 129 v. Chr. Schriften hatte er nicht hinterlassen; die Darstellung seiner Lehre war das Werk seiner Schüler, namentlich des Klitomachus. — Die Lehrthätigkeit des Karneades bezeichnet den Höhepunkt der akademischen Skepsis. Wenn Arcesilaos seine Angriffe vorzugsweise gegen die stoische Lehre vom Kriterium gerichtet hatte, behandelte zwar auch Karneades die Stoiker, die angesehensten Dogmatiker der Zeit, als seine Hauptgegner; aber er untersuchte die Frage über die Möglichkeit des Wissens allgemeiner und unterwarf die Ansichten der verschiedenen Philosophen einer umfassenderen und tiefer in's einzelne eingehenden Kritik, als seine Vorgänger, während er zugleich die Grade und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit genauer bestimmte. Er fragte zunächst im allgemeinen, ob überhaupt ein Wissen möglich sei, und er glaubte diess schon desshalb verneinen zu dürfen, weil es (wie er des näheren nachwies) keine Art der Ueberzeugung gebe, die uns nie täuschte, keine wahre Vorstellung, der nicht falsche ununterscheidbar ähnlich wären, also kein Kriterium der Wahrheit im Sinne der stoischen „begrifflichen Vorstellung". Er leugnete ebenso die Möglichkeit einer Beweisführung, theils weil diese selbst nur durch Beweise, also durch eine petitio principii dargethan werden könnte, theils weil die Prämissen der Beweise wieder bewiesen werden müssten und so in's unendliche. Er gieng ferner auf den Inhalt der philosophischen Systeme näher ein, und er bekämpfte namentlich die stoische Theologie nach allen Seiten. Wenn die Stoiker das Dasein Gottes aus der zweckmässigen Einrichtung der Welt erschlossen, so bestritt Karneades ebenso die Zulässig-

keit dieses Schlusses, wie die Richtigkeit seiner Voraussetzung, der er die vielen Uebel in der Welt entgegenhielt. Er griff aber auch den Gottesbegriff selbst an, indem er (unseres Wissens zuerst) scharfsinnig zu zeigen suchte, dass man sich die Gottheit nicht als ein lebendes vernünftiges Wesen (ζῷον λογικὸν) denken könne, ohne ihr Eigenschaften und Zustände beizulegen, die ihrer Ewigkeit und Vollkommenheit widerstreiten; um seine Kritik des Polytheismus und seine Angriffe auf den stoischen Weissagungsglauben, mit denen auch seine Bestreitung des stoischen Determinismus zusammenhängt, hier nur zu berühren. Noch grösseren Eindruck scheint jene Kritik der sittlichen Begriffe gemacht zu haben, von der seine beiden Vorträge in Rom, für und gegen die Gerechtigkeit, eine Probe gaben, und für die er, nach dem Vorgang der Sophisten, besonders den Gegensatz des natürlichen und des positiven Rechts benützte. Wir sind freilich über dieselbe nur unvollständig unterrichtet, wie uns denn überhaupt die Berichte über Karneades durchaus kein erschöpfendes Bild seiner wissenschaftlichen Thätigkeit liefern. Das Endergebniss seiner skeptischen Ausführungen war natürlich das längst ausgesprochene: die absolute Unmöglichkeit des Wissens, die Forderung einer unbedingten Zurückhaltung des Urtheils. Hatten aber schon die früheren Skeptiker wenigstens die W a h r s c h e i n l i c h k e i t als Norm für unser praktisches Verhalten anerkannt, so verfolgte Karneades diesen Gedanken noch weiter. Er unterschied nämlich drei Grade der Wahrscheinlichkeit, von denen wir einen möglichst hohen zu gewinnen uns bei jeder Frage um so mehr bemühen müssen, je wichtiger sie für unsere Glückseligkeit ist. Von den wahrscheinlichen Vorstellungen, sagte er, seien die einen für sich genommen wahrscheinlich, bei andern werde ihre Wahrscheinlichkeit durch die aller mit ihnen verbundenen verstärkt, bei einer dritten Klasse sei diess auch in Betreff der letzteren selbst der Fall (die φαντασία πιθανὴ, die φ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος, und die φ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη). Die Merkmale, nach denen die

Wahrscheinlichkeit zu beurtheilen ist, scheint Karneades auch im einzelnen näher untersucht zu haben. Wie er von diesem Standpunkt aus die Fragen der Ethik behandelte, lässt sich nicht genau feststellen; das wahrscheinlichste ist aber, dass er an dem altakademischen Grundsatz des naturgemässen Lebens festhielt und gerade in dem Streben nach den natürlichen Gütern die Tugend fand.

Nach Karneades leitete die Akademie von seinen Schülern erst der jüngere Karneades, dann Krates, diese beiden jedoch nur wenige Jahre, hierauf der ausgezeichnetste derselben, der Karthager Klitomachus, der nicht nach 175 v. Chr. geboren sein kann und nach 110 starb. Ueber dessen Nachfolger vgl. § 81.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

I. Eklekticismus.

§ 79. Entstehungsgründe und Charakter desselben.

So lebhaft auch die Philosophenschulen der nacharistotelischen Zeit sich bestritten, so natürlich war es doch, dass im Laufe der Jahre ihre Gegensätze sich abstumpften und die Verwandtschaft, die trotz derselben zwischen der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule schon von Hause aus bestand, bestimmter zum Bewusstsein kam. Von entscheidender Bedeutung waren aber hiefür zwei gleichzeitig einwirkende Momente: der Erfolg, welchen die akademische Skepsis durch Karneades gewann, und die Verbindung, in die Griechenland mit Rom trat. Je nachhaltiger

der Glaube der dogmatischen Schulen an die Unwiderlegbarkeit ihrer Lehren durch die eindringende Kritik des Karneades erschüttert worden war, um so geneigter mussten sie werden, von den Unterscheidungslehren, die so vielen Einwürfen ausgesetzt waren, sich auf diejenigen Ueberzeugungen zurückzuziehen, über die man sich im wesentlichen verständigen konnte, und die auch der Kritiker selbst als Normen des praktischen Verhaltens anerkannte, und somit in der Hauptsache für ausreichend gelten liess. Je stärker andererseits bei Karneades selbst in der Ausbildung seiner Wahrscheinlichkeitslehre das Bedürfniss zum Ausdruck gekommen war, sich solche praktische Normen zu sichern, um so leichter konnte auch seine Schule, indem sie die gleiche Richtung weiter verfolgte, dazu kommen, dass sie auf diesen Theil seiner Lehre das Hauptgewicht legte und dadurch von der Skepsis mehr und mehr abkam, indem das, was ihm nur ein wahrscheinliches gewesen war, mit der Zeit die Bedeutung eines sicher gewussten erhielt. In dem gleichen Sinn wirkte aber auch der römische Geist, der jetzt auf die griechische Wissenschaft Einfluss zu gewinnen begann. Seit der Eroberung Macedoniens durch die Römer (168) war Griechenland thatsächlich, was es auch formell immer mehr wurde, ein Theil des römischen Reichs; und bald entwickelte sich zwischen Griechenland und Rom, von einem Flaminius, Aemilius Paulus, Scipio Aemilianus und seinen Freunden gefördert, ein wissenschaftlicher Verkehr, der griechische Lehrer nach Rom und junge Römer in immer grösserer Zahl in die Philosophenschulen von Athen und von andern griechischen Städten führte. Noch nachhaltiger als das Erscheinen der Philosophengesandtschaft (S. 195 f. 236), wirkte Panätius' (§ 80) Aufenthalt in Rom nebst der gleichzeitigen Verbreitung des Epikureismus unter den Römern (s. S. 223), und seit dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts galt die griechische Philosophie dort für einen unentbehrlichen Bestandtheil der höheren Bildung. Waren nun hiebei auch die Griechen zunächst die Lehrer, die

Römer die Schüler, so war es doch natürlich, dass jene sich mehr oder weniger dem Bedürfniss ihrer vornehmen und einflussreichen Zuhörer anbequemten, und dass sie im Verkehr mit der römischen Welt auch von dem Geiste, der diese Welt geschaffen hatte, berührt wurden. Diesem Geist aber entsprach es, jede Ansicht mehr nach ihrem Werth für's praktische Leben, als nach ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit zu beurtheilen; und so mussten auch diese Verhältnisse dazu beitragen, die Neigung zu einer Verschmelzung der philosophischen Schulen, einer Zurückstellung ihrer Unterscheidungslehren, einer Hervorhebung des Gemeinsamen, namentlich in den praktisch wichtigen Punkten, zu nähren. Um aber aus den verschiedenen und nicht unmittelbar vereinbarten Ansichten das Wahre oder Wahrscheinliche auswählen zu können, musste man einen Masstab dafür schon mitbringen, und so wurde man schliesslich auf gewisse Ueberzeugungen geführt, die dem Menschen, wie man annahm, vor jeder Beweisführung feststehen und diese ihre Wahrheit durch die allgemeine Anerkennung, den *consensus gentium* bewähren.

Dieser Eklekticismus kommt nun zuerst in der stoischen Schule zum Vorschein; in noch höherem Grade bemächtigt er sich in der Folge der akademischen; und auch in der peripatetischen findet er Eingang. Dagegen lässt sich bei den Epikureern dieser Zeit keine einigermassen eingreifende Abweichung von der Lehre ihres Stifters nachweisen, wenn auch immerhin Zeno der Sidonier bei Karneades, den er neben Apollodor gehört hatte, sich ein dialektischeres Verfahren angeeignet haben mag, als es sonst in der Schule üblich war. Dass aber der Arzt Asklepiades aus Bithynien (um 100—50 v. Chr.) an die Stelle der Atome mit Heraklides (S. 146) Urkörperchen (ἄναρμοι ὄγκοι) setzte, die durch ihren Zusammenstoss zersplittert sein sollten, ist um so unerheblicher, da er der epikureischen Schule zwar nahe steht, aber nicht zu ihr gehörte.

§ 80. Die Stoiker: Boethus, Panätius, Posidonius.

War auch das stoische Lehrsystem durch Chrysippus zu seiner relativen Vollendung gekommen, so schlossen sich doch die Stoiker in der Lehre ihrer Schule nicht so streng ab, dass sich nicht Einzelne Abweichungen von derselben erlaubt hätten, zu denen theils der Einfluss der älteren Systeme, theils der Wunsch Anlass geben konnte, den Einwendungen ihrer Gegner, und vor allem der einschneidenden Kritik des Karneades zu begegnen. Schon Chrysipp's Nachfolger, Zeno von Tarsus, soll sich über die Lehre von der Weltverbrennung zweifelnd geäussert haben; ebenso Diogenes in seinen letzten Jahren, vielleicht weil er Boethus' und Panätius' Einwürfe nicht zu lösen wusste. Viel weiter entfernten sich aber diese zwei Schüler des Diogenes von der altstoischen Lehre. Der Sidonier Boethus wich nicht blos in der Erkenntnisstheorie von ihr ab, indem er neben der Wahrnehmung auch Vernunft (νοῦς), Wissenschaft und Begierde als Kriterien bezeichnete, sondern er dachte sich auch die Gottheit, wiewohl er sie mit seiner Schule dem Aether gleichsetzte, substantiell von der Welt getrennt, und er wollte demgemäss die Welt nicht für ein beseeltes Wesen gelten lassen; nur ein Zusammenwirken der Gottheit mit den Dingen nahm er an; und im Zusammenhang mit dieser Mittelstellung zwischen Zeno und Aristoteles bestritt er die von dem ersteren gelehrte Weltverbrennung eingehend, um die Ewigkeit der Welt an ihre Stelle zu setzen. — Grösseren Einfluss hatte aber auf die stoische Schule Panätius aus Rhodos (annähernd zwischen 185 und 110 v. Chr. zu setzen), der Nachfolger Antipaters in Athen und zugleich der Hauptbegründer des römischen Stoicismus, der Freund des jüngeren Scipio Africanus und des Lälius, der Lehrer des Q. Mucius Scävola, L. Aelius Stilo und anderer römischer Stoiker. Dieser Mann, der die Unabhängigkeit seines Urtheils auch in der litterarischen und historischen Kritik bewährte, war ein ausgesprochener Bewunderer des Plato und

Aristoteles; dass er auch ihrer Lehre einen Einfluss auf die seinige verstattete, lag um so näher, da er die stoische Philosophie vorzugsweise nach der praktischen Seite und nicht blos in der strengeren Form der Schule behandelt zu haben scheint, wie diess unter anderem sein Werk über das Geziemende (*π. τοῦ καθήκοντος*), das Vorbild des ciceronischen *De officiis*, zeigt. Er bestritt mit Boethus den Untergang und wahrscheinlich auch die Entstehung der Welt, leugnete die Fortdauer der Seele nach dem Tode, und unterschied in ihr mit Aristoteles den vegetabilischen Theil (*φύσις*) von dem animalischen (*ψυχή*). Dass er in der Ethik der altstoischen Lehre widersprach, ist nicht anzunehmen, wenn er auch immerhin die Punkte, in denen diese vom Cynismus abwich und sich mit Plato und Aristoteles berührte, stärker betont zu haben scheint. Dagegen wiederholte er die Zweifel des Karneades gegen die Mantik, und machte von der Unterscheidung einer dreifachen Theologie (S. 221), wenn er sie auch vielleicht nicht zuerst aufgebracht hat, jedenfalls eine freiere Anwendung, als diess bis dahin bei den Stoikern üblich war.

Panätius' berühmtester Schüler ist der gelehrte Posidonius aus Apamea (der um 50—46 v. Chr. 84jährig als Vorsteher einer vielbesuchten Schule in Rhodos starb), nächst ihm der Rhodier Hekato; seine Nachfolger in Athen waren (gleichzeitig) Mnesarchus und Dardanus, der ihrige, wie es scheint, Apollodorus. Näheres wissen wir aber nur von Posidonius. Dieser angesehene und einflussreiche Stoiker hielt einerseits die Ueberlieferung seiner Schule bei manchen Punkten strenger fest, als Panätius; er vertheidigte die Weltverbrennung, die Fortdauer der Seele nach dem Tode, die Existenz von Dämonen, und nahm den stoischen Weissagungsaberglauben seinem vollen Umfang nach in Schutz. Andererseits theilte er aber Panätius' Bewunderung für Plato, und um den von den Stoikern so stark betonten Gegensatz der Vernunft und der Affekte psychologisch zu begründen, wies er die letzteren mit Plato (s. S. 133) dem Muth und

der Begierde zu, die zwar keine besonderen Theile der Seele, aber doch besondere, von der Beschaffenheit des Leibes abhängige Kräfte derselben sein sollten — eine Abweichung von dem älteren Stoicismus, die für die Folgezeit nicht ohne Bedeutung ist.

Noch viele weitere Stoiker aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. sind uns bekannt; so Dionysius, der um 50 v. Chr., vielleicht als Scholarch, in Athen lebte, Jason, der Enkel und Nachfolger des Posidonius, die beiden Athenodorus aus Tarsus, von denen der eine (der Sohn Sandon's) Lehrer August's war, der Astronom Geminus, ein Schüler des Posidonius, Cato Uticensis, der Geograph Strabo (um 58 v. Chr. bis 22 n. Chr.) u. a. Indessen haben sich von keinem derselben philosophische Schriften oder grössere Bruchstücke solcher Schriften erhalten, als von Arius Didymus (S. 245). Gerade dieser letztere liefert aber ein weiteres Beispiel für den Anklang, welchen die eklektische Neigung der Zeit auch in der stoischen Schule gefunden hatte.

§ 81. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr.

Der Hauptsitz dieses Eklekticismus war jedoch die akademische Schule. Schon unter den persönlichen Schülern des Karneades gaben einzelne, wie Metrodorus von Stratonice, Aeschines, und wohl auch Charmidas, die absolute Unerkennbarkeit der Dinge auf. Bestimmter that diess Klitomachus' Schüler und Nachfolger Philo aus Larissa (der sich um 88 v. Chr. nach Rom flüchtete, wo er Cicero's Lehrer war, und um 80 v. Chr. gestorben zu sein scheint). Wer so, wie er, der Philosophie nicht blos überhaupt die Aufgabe stellte, dem Menschen den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen, sondern diess auch durch eine ausführliche ethische Theorie, durch Bekämpfung falscher und Mittheilung richtiger sittlicher Ansichten erreichen wollte (Stob. Ekl. II, 40 f.), der konnte consequenterweise nicht auf einem Standpunkt stehen

bleiben, der die Wahrheit aller Ueberzeugungen in Frage stellt. Wiewohl er daher die stoische Lehre vom Kriterium mit Karneades bestritt und ein absolut sicheres Wissen, ein Begreifen der Dinge, für unmöglich hielt, wollte er doch nicht jede Erkennbarkeit derselben leugnen, und er behauptete, auch Arcesilaos und Karneades hätten nicht die Absicht gehabt, sie zu leugnen; denn es gebe eine Augenscheinlichkeit (*ἐνάργεια*), die eine vollkommen feste Ueberzeugung bewirke, wenn sie auch die unbedingte Gewissheit des Begriffs nicht erreiche. Er suchte also ein Mittleres zwischen der blossen Wahrscheinlichkeit und dem Wissen.

Die Unhaltbarkeit dieser Mittelstellung erkannte Philo's Nachfolger Antiochus von Askalon (gest. 68 v. Chr.), der neben Philo auch den Stoiker Mnesarchus gehört hatte, und wegen seines Widerspruchs gegen die neuakademische Lehre schliesslich mit Philo in Streit kam. Durch diesen Akademiker, den Freund des Lucullus, dessen Unterricht auch Cicero in Athen genoss, ist die Akademie definitiv von der Skepsis zum Eklekticismus übergeführt worden. Unter seinen Einwürfen gegen die Skepsis hatte für ihn unverkennbar, wie für die Stoiker, die Erwägung, dass ohne eine feste Ueberzeugung keine vernünftige Lebensführung möglich sei, ein besonderes Gewicht. Indessen bekämpfte er sie auch mit wissenschaftlichen Gründen, wenn er ausführte: ohne Wahrheit gebe es auch keine Wahrscheinlichkeit; es sei ein Widerspruch, zu behaupten, dass sich nichts behaupten, zu beweisen, dass sich nichts beweisen lasse; man könne nicht von falschen Vorstellungen reden, wenn man den Unterschied von wahr und falsch leugne u. s. w. Fragt man aber, wo denn nun die Wahrheit zu suchen sei, so antwortet Antiochus: in dem, worüber alle achtungswerthen Philosophen einverstanden sind; und um zu beweisen, dass diese Uebereinstimmung bei allen wichtigeren Fragen thatsächlich vorhanden sei, gab er eine Darstellung des akademischen, peripatetischen und stoischen Systems, die zeigen sollte, dass diese drei Schulen mehr nur in Nebenpunkten und im Aus-

druck als im wesentlichen von einander abweichen, bei der es aber freilich ohne starke Ungenauigkeiten nicht abgehen konnte. Ihm selbst lag dabei am meisten an der Ethik; und in dieser suchte er einen Mittelweg zwischen Zeno, Aristoteles und Plato, wenn er z. B. sagte, die Tugend genüge zwar zur Glückseligkeit, aber zur höchsten Stufe derselben seien auch die leiblichen und äusseren Güter erforderlich. Ihm selbst wird vorgeworfen, er nenne sich zwar einen Akademiker, sei aber mehr Stoiker; in Wahrheit ist er keines von beiden, sondern eben nur Eklektiker.

Diese Denkweise erhielt sich, wie CICERO (Acad. II, 4, 11) und AENESIDEMUS (b. PHOT. Cod. 212, S. 170, 14) bezeugen, auch nach Antiochus' Tod als die herrschende in der Akademie, der bis nach 51 v. Chr. Antiochus' Bruder Aristus, dann, wie es scheint, Theomnestus vorstand; nur dass sich mit ihr bald die (§ 92 zu besprechende) Vorliebe für pythagoreische Spekulationen verband, der wir schon gegen das Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts bei dem eklektischen, in der Ethik stoisirenden, Eudorus, etwas später bei Thrasyllus (gest. 36 n. Chr.) begegnen. Arius Didymus, der Lehrer des Augustus, rechnete sich zwar zur stoischen Schule; aber die uns erhaltenen Theile eines Werkes, das eine Uebersicht über die wichtigeren philosophischen Systeme gab, sind so ganz im Sinn des Antiochus gehalten, dass sich der Stoiker und der Akademiker nur dem Namen nach unterscheiden.

Als einen Zeitgenossen des Augustus bezeichnet SUIDAS (*Ποτάμ.*) auch den Alexandriner Potamo, trotz DIOG. prooem. 21 wohl mit Recht. Dieser Philosoph nannte seine Schule selbst die eklektische. Was über seine Lehre mitgetheilt wird, eine oberflächliche Verknüpfung fremder Gedanken, erinnert am meisten an Antiochus.

§ 82. Die peripatetische Schule.

Weniger verbreitet war dieser Eklekticismus bei den gleichzeitigen Peripatetikern. Andronikus aus Rhodos,

der um 60—40 v. Chr. an der Spitze der peripatetischen Schule in Athen stand, gab durch seine mit des Grammatikers Tyrannio Hülfe veranstaltete Ausgabe der aristotelischen Schriften, seine Untersuchungen über ihre Aechtheit und seine Commentare über mehrere derselben, den Anstoss zu jenem eifrigen Studium des Aristoteles, dem sich die peripatetische Schule von da an widmete. Diese Beschäftigung mit den Schriften ihres Stifters musste aber bewirken, dass man diesem nicht so leicht Ansichten, die ihm fremd waren, unterschob. Indessen verzichtete weder Andronikus, noch sein Schüler Boethus aus Sidon (der in seiner Bestreitung der Unsterblichkeit wie bei anderen Punkten eine naturalistische Auffassung der peripatetischen Lehre vertritt) Aristoteles gegenüber auf sein eigenes Urtheil; ebenso bekämpfte Xenarchus (unter Augustus) die aristotelische Lehre vom Aether. Staseas aus Neapel (erstes Drittheil des ersten Jahrhunderts v. Chr.), Aristo und Kratippus, die aus Antiochus' Schule zur peripatetischen übertraten, Nikolaus aus Damaskus (um 64 v. Chr. geb.) u. a. sind uns als Philosophen nicht näher bekannt; wer der Peripatetiker war, der (um 50 v. Chr.) in einer uns nur durch Philo, in jüdischer Bearbeitung, erhaltenen Schrift die Ewigkeit der Welt vertheidigte, wissen wir nicht.

Dass es indessen unter den Peripatetikern einzelne gab, die Fremdartiges in die aristotelische Lehre aufzunehmen bereit waren, zeigen zwei Stücke unserer aristotelischen Schriftsammlung: das Buch von der Welt und die kleine Abhandlung von den Tugenden und Fehlern. Die letztere steht der platonischen Tugendlehre noch näher als der aristotelischen, scheint aber doch von einem Peripatetiker herzustammen. Das Buch von der Welt[1]) ist das Werk eines Peripatetikers, welcher jedenfalls nach Posidonius schrieb, dessen Meteorologie er ausgiebig benützt hat. Ihr Haupt-

[1]) Worüber Phil. d. Gr. III a, 631 ff. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1885, 399 ff.

zweck liegt in der Absicht, den aristotelischen Theismus mit dem stoischen Pantheismus durch die Annahme zu verknüpfen, dass Gott zwar seinem Wesen nach ausser der Welt und viel zu erhaben sei, um sich mit dem Einzelnen in ihr zu beschäftigen, dass er dagegen das Ganze mit seiner Kraft und Wirkung erfülle und insofern jene Prädikate, welche die Stoiker ihm beizulegen pflegten, ihm im wesentlichen zukommen. Ebendamit sei aber auch ein Plato, Heraklit und Orpheus einverstanden.

§ 83. Cicero, Varro, die Sextier.

In eigenthümlicher Weise kommt der Eklekticismus des letzten Jahrhunderts v. Chr. in den römischen Philosophen dieser Zeit zum Ausdruck. Derjenige von diesen, dessen geschichtliche Wirkung alle andern weit überragt, ist M. Tullius Cicero (106—43 v. Chr.). Aber er verdankt diesen Erfolg nicht der Schärfe und Selbständigkeit seines eigenen Denkens, sondern lediglich der Gewandtheit, mit der er die Lehren der Griechen, so oberflächlich auch seine Kenntniss derselben ist, der lateinisch redenden Mit- und Nachwelt doch in klarer und verständiger Darstellung zu überliefern verstand. Cicero rechnet sich selbst zu der neuakademischen Schule und folgt ihr gerne in dem Verfahren, das Für und Wider ohne eine abschliessende Entscheidung zu erörtern. Indessen liegt das Hauptmotiv seines Zweifels weniger in den wissenschaftlichen Gründen, die er von den Akademikern borgt, als in dem Widerstreit der philosophischen Auktoritäten, und so ist demselben von Hause aus die Neigung eingepflanzt, von dem Zweifel in demselben Masse zurückzutreten, wie dieser Anstoss sich beseitigen lässt. Glaubt er daher auch auf ein Wissen im vollen Sinn verzichten zu müssen, so gewinnt doch die Wahrscheinlichkeit für ihn eine höhere Bedeutung, als für Karneades; und über die Dinge, an denen ihm am meisten gelegen ist, über die sittlichen Grundsätze und die mit ihnen zusammenhängenden

theologischen und anthropologischen Fragen, spricht er mit grosser Entschiedenheit, indem er überzeugt ist, dass uns richtige Begriffe hierüber von der Natur eingepflanzt seien, unmittelbar aus unserem eigenen Bewusstsein geschöpft und durch die allgemeine Uebereinstimmung bewährt werden können. Die Ansichten selbst, die er auf dieser Grundlage gewinnt, sind weder originell noch frei von Schwankungen. So entschieden er in der Ethik dem Epikureismus entgegentritt, so wenig findet er doch zwischen der stoischen und der akademisch-peripatetischen Lehre einen festen Standpunkt, und während er in der Erhabenheit der stoischen Grundsätze sich gefällt, kann er doch die von derselben unzertrennlichen Einseitigkeiten nicht gutheissen. In der Theologie liegt ihm der Glaube an das Dasein und die Vorsehung Gottes, in der Psychologie der an die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens ernstlich am Herzen; aber über das Wesen Gottes und unseres Geistes getraut er sich nicht bestimmt zu entscheiden, und wenn er sich im allgemeinen auf die Seite des platonischen Spiritualismus stellt, kann er sich doch auch dem Einfluss des stoischen Materialismus nicht immer entziehen. Zur Volksreligion als solcher hat er kein inneres Verhältniss, aber im Interesse des Gemeinwesens will er sie, unter möglichster Beseitigung des Aberglaubens, aufrechterhalten wissen.

Cicero steht sein Freund M. Terentius Varro (116 bis 27 v. Chr.) nahe, der übrigens weit mehr Gelehrter als Philosoph war. Ein Schüler des Antiochus, den er bei Cicero (Acad. post.) zu vertreten hat, folgt er (b. Aug. Civ. D. XIX, 1—3) in der Ethik, die ihm weit der wichtigste Theil der Philosophie ist, ganz seinem Vorgang, nähert sich aber auch mit ihm vielfach den Stoikern und so auch dem stoischen Materialismus. Noch enger schliesst er sich in der Theologie an die Stoiker und im besonderen an Panätius an: er beschreibt mit ihnen die Gottheit als die Seele der Welt und lässt in den Göttern des Polytheismus die Kräfte dieser Seele verehrt werden, wie sie in den verschiedenen Theilen

der Welt walten; andererseits aber eignet er sich ihre Unterscheidung einer dreifachen Theologie (s. S. 221. 242) und ihren scharfen Tadel gegen die Mythologie der Dichter an, und nimmt keinen Anstand, wesentliche Bestandtheile der öffentlichen Religion offen zu missbilligen.

Ein Ableger der Stoa tritt uns in der Schule entgegen, die um 40 v. Chr. von Q. Sextius, einem Römer aus guter Familie, begründet und nach ihm von seinem Sohn geleitet wurde, dann aber bald erlosch; zu ihr gehörte Sotion aus Alexandria, der um 18—20 n. Chr. der Lehrer Seneca's war, Cornelius Celsus, Fabianus Papirius, L. Crassitius. Was wir von diesen Männern wissen, zeigt uns in ihnen Moralphilosophen, welche die stoischen Grundsätze nachdrücklich vertraten, welche aber den Eindruck, den sie hervorbrachten, mehr dem Gewicht ihrer Persönlichkeit, als einer hervortretenden wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit zu verdanken hatten. Mit dem stoischen verband sich bei Sotion pythagoreisches, wenn er die Enthaltung von thierischer Nahrung, welche sein Lehrer aus allgemein moralischen Gründen empfohlen hatte, auf die Lehre von der Seelenwanderung gründete. Wenn aber die Sextier die Seele für unkörperlich erklärten, müssen auch sie schon platonische Einflüsse erfahren haben.

§ 84. Die ersten Jahrhunderte n. Chr.: Stoische Schule.

Die Denkweise, die im letzten Jahrhundert v. Chr. bei der Mehrzahl der Philosophen, mit Ausnahme der Epikureer, zur Herrschaft gekommen war, erhielt sich auch während der nächstfolgenden Jahrhunderte, nur dass sich mit derselben immer mehr eine Vorliebe für jene theologischen Spekulationen verband, welche schliesslich im Neuplatonismus mündeten. Die Trennung der Schulen blieb zwar nicht blos bestehen, sondern sie wurde auch durch das eifrigere Studium der aristotelischen und platonischen Schriften be-

festigt, und erhielt eine officielle Anerkennung, als Mark Aurel (176 n. Chr.) in Athen für die vier Hauptschulen besoldete Lehrstühle (es scheint, zwei für jede) errichtete. Aber dass ihrem Gegensatz nicht mehr die gleiche Bedeutung beigelegt wurde, wie früher, zeigt sich theils direkt in der Verknüpfung verschiedenartiger Lehren, der wir nicht selten begegnen, theils und besonders in der weitverbreiteten Neigung, sich auf die praktischen Ergebnisse der Philosophie zurückzuziehen, über die man sich am leichtesten mit abweichenden wissenschaftlichen Richtungen verständigen konnte.

Von den zahlreichen Stoikern der Kaiserzeit, deren Namen wir kennen, mögen die folgenden hier genannt werden: Heraklitus, der Verfasser der noch vorhandenen „Homerischen Allegorieen“, wie es scheint, ein Zeitgenosse des Augustus; Attalus, der Lehrer Seneca's; Chäremon, ein ägyptischer Priester, der Lehrer Nero's; Seneca (s. u.) und seine Zeitgenossen L. Annäus Cornutus aus Leptis (von dem sich eine Schrift über die Götter erhalten hat), A. Persius Flaccus und M. Annäus Lucanus, Seneca's Neffe (39—65 n. Chr.); Musonius Rufus und sein Schüler Epiktet (s. u.); Euphrates, von seinem Schüler Plinius d. j. gerühmt, der 118 n. Chr. hochbejahrt Gift nahm; Kleomedes, Verfasser eines astronomischen Lehrbuchs, unter Hadrian oder Antoninus Pius; der Kaiser M. Aurelius Antoninus. Auch von ihnen zeigen aber, so weit sie uns bekannt sind, nur Seneca, Musonius, Epiktet und Mark Aurel eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit, während ein Heraklit, Cornutus und Kleomedes nur die Ueberlieferung ihrer Schule weiter geben.

L. Annäus Seneca (bald nach dem Anfang unserer Zeitrechnung in Corduba geboren, der Erzieher und längere Zeit mit Burrhus der Berather Nero's, auf dessen Befehl er 65 n. Chr. starb) tritt zwar der Lehre seiner Schule an keinem wichtigeren Punkt entgegen, aber doch geht durch seine Philosophie, im Vergleich mit der altstoischen, ein etwas veränderter Geist. Für's erste nämlich beschränkt er sich

im wesentlichen auf die Moral. Er kennt die stoische Logik, aber er hat keine Neigung, sich eingehender mit ihr zu beschäftigen; er rühmt die Erhabenheit der Physik und eignet sich in seinen *naturales quaestiones* die Meteorologie des Posidonius an, aber ein tiefer gehendes Interesse haben für ihn aus derselben nur die praktisch verwerthbaren theologischen und anthropologischen Bestimmungen. Ohne dem stoischen Materialismus und Pantheismus zu widersprechen, hebt er doch mit Vorliebe die ethischen Züge der stoischen Gottesidee hervor, auf denen der Vorsehungsglaube beruht, und ebenso in der Anthropologie die Lehre von der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes und der Fortdauer nach dem Tode. Aber auch seine Moral fällt mit der altstoischen, deren Grundsätze und Lebensvorschriften sie wiederholt, nicht durchaus zusammen. Seneca ist zu tief durchdrungen von der Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschen, deren lebhafte Schilderungen bei ihm auffallend an die des Apostels Paulus erinnern, als dass er den sittlichen Aufgaben mit dem Selbstvertrauen des ursprünglichen Stoicismus entgegentreten könnte. Da er darauf verzichtet, in dieser Welt einen Weisen zu finden oder selbst einer zu werden, so ist er geneigt, seine Anforderungen an die Menschen herabzustimmen; und so ernstlich er verlangt, dass wir uns durch sittliche Arbeit an uns selbst von allem Aeusseren unabhängig machen, so schwungvoll er den Werth dieser Unabhängigkeit preist, so legt er doch nicht selten den äusseren Gütern und Uebeln auch wieder ein grösseres Gewicht bei, als dem Stoiker eigentlich erlaubt war. Wenn er ferner den natürlichen Zusammenhang der Menschen im Sinn seiner Schule entschieden betont, erscheint ihm doch jeder Einzelstaat, dem grossen Menschheits- und Weltstaat gegenüber, der Aufmerksamkeit des Weisen noch weniger würdig, als diess bei den älteren Stoikern der Fall war; und in seinem Kosmopolitismus selbst treten die weicheren Züge, die Menschenliebe und das Mitleid, stärker hervor, als bei jenen. Sehr beachtenswerth ist endlich die Rück-

wirkung seiner Moral auf seine Anthropologie und seine Theologie. Je schmerzlicher er die Macht der Sinnlichkeit und der Affekte empfindet, um so mehr sehen wir ihn, trotz seinem Materialismus, den Gegensatz des Leibes und der Seele so stark anspannen, dass er in vielen Stellen eine Sehnsucht nach der Erlösung von den Banden des Leibes ausspricht, und den Tod als den Beginn des wahren Lebens in einer Weise preist, die mehr platonisch lautet als stoisch; und aus demselben Grund unterscheidet er mit Posidonius (und Plato) in der Seele (dem *principale*, ἡγεμονικὸν) selbst einen vernünftigen und zwei unvernünftige Theile. Und je höheren Werth nun in dem Kampfe der Vernunft mit der Sinnlichkeit der Gedanke für ihn hat, dass diese Vernunft das Göttliche im Menschen, ihr Gesetz der Wille der Gottheit sei, um so bestimmter musste er auch die Gottheit, als die wirkende Kraft, von der an sich trägen Materie unterscheiden. Dass die Gottheit nur durch Reinheit des Lebens und Gotteserkenntniss, nicht durch Opfer, nur im Heiligthum der eigenen Brust, nicht in Tempeln, die richtige Verehrung erhalte, hat Seneca nachdrücklich ausgesprochen, die Ungereimtheit der Mythologie und den Aberglauben der bestehenden Götterverehrung, als würdiger Vertreter des römischen Stoicismus, auf's unumwundenste angegriffen (vgl. S. 220).

Noch ausschliesslicher beschäftigte sich Musonius Rufus aus Volsinii mit der Moral, ein Stoiker, der unter Nero und den Flaviern in Rom als Lehrer der Philosophie in hohem Ansehen stand; aus seinen von Pollio überlieferten Vorträgen sind zahlreiche Bruchstücke erhalten. Die Tugend ist nach Musonius der einzige Zweck der Philosophie: die Menschen sind sittlich Kranke, der Philosoph ist der Arzt, der sie heilen soll. Die Tugend ist aber weit mehr Sache der Uebung und Erziehung, als der Belehrung; die Anlage zu ihr ist uns angeboren und leicht zur Ueberzeugung zu entwickeln, die Hauptsache ist die Anwendung dieser Ueberzeugung. Der Philosoph braucht daher nur wenige wissenschaftliche Sätze. Er soll uns zeigen, was in

unserer Gewalt ist, und was nicht. In unserer Gewalt ist aber die Verwendung unserer Vorstellungen und sonst nichts. Darauf allein beruht daher unsere Tugend und Glückseligkeit; alles andere dagegen ist etwas gleichgültiges, in das wir uns unbedingt zu ergeben haben. In der Anwendung dieser Grundsätze auf das menschliche Leben begegnen wir einer reinen, an einzelnen Punkten zur cynischen Einfachheit hinneigenden, menschenfreundlichen, auch gegen Beleidiger milden Sittenlehre; so nachhaltig aber Musonius' Vorträge auf seine Zuhörer wirkten, so wenig scheinen sie doch in wissenschaftlicher Beziehung neues enthalten zu haben.

Musonius' Schüler war Epiktetus aus Hierapolis, der erst (noch unter Nero) als Sklave, dann als Freigelassener in Rom lebte, und 94 n. Chr., als Domitian alle Philosophen aus Rom auswies, nach Nikopolis in Epirus gieng; hier hörte ihn Flavius Arrianus, der den Inhalt seiner Vorträge aufzeichnete. Mit seinem Lehrer sieht auch er die Aufgabe der Philosophie lediglich in der Erziehung zur Tugend, der Heilung der sittlichen Gebrechen; und wenn er auch als die Grundlage hiefür im allgemeinen das stoische System voraussetzt, so legt er doch nicht blos den dialektischen Untersuchungen geringen Werth bei, sondern auch aus der Physik sind es nur wenige Punkte, deren er für die Begründung seiner sittlichen Vorschriften bedarf: der Glaube an die Gottheit und ihre Fürsorge für die Menschen, an die Vernünftigkeit der Welteinrichtung und des Weltlaufs, an die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, den er trotz seines Materialismus, ähnlich wie Seneca, dem Leibe fast dualistisch entgegenstellt, dessen persönliche Fortdauer nach dem Tod er jedoch aufgibt. Auch seine Sittenlehre kann aber einen grossen systematischen Apparat um so leichter entbehren, da er mit Musonius glaubt, die allgemeinen sittlichen Grundsätze seien uns von der Natur eingepflanzt. In unserer Gewalt, sagt er mit jenem, ist nur Eines: unser Wille, der Gebrauch unserer Vorstellungen; nur auf ihm

beruht nach Epiktet unsere Glückseligkeit, alles andere dagegen behandelt er als etwas so gleichgültiges, dass die Unterscheidung des Wünschenswerthen und Verwerflichen kaum noch eine Bedeutung für ihn hat; und wie er sich hierin dem Cynismus annähert, so trifft er auch in seiner Beurtheilung der Ehe und des Staatslebens mit ihm zusammen, und stellt den wahren Philosophen gern als Cyniker dar. Andererseits aber lehrt er nicht blos eine unbedingte Ergebung in den Weltlauf, sondern auch die umfassendste und unbeschränkteste Menschenliebe; und er begründet diese vor allem durch den Hinweis auf die Gottheit und das gleichartige Verhältniss aller Menschen zu derselben. Ueberhaupt hat seine Philosophie einen religiösen Charakter: der Philosoph ist ihm ein Diener und Bote der Gottheit; und wenn er auch der Volksreligion frei genug gegenübersteht, ist er doch mehr ein ernster und von frommer Begeisterung erfüllter Sittenprediger, als ein systematischer Philosoph.

Mit Epiktet stimmt nun sein Bewunderer, der treffliche Marcus Aurelius Antoninus (geb. 121 n. Chr., Mitregent 138, Kaiser 161, gest. 180) in seiner ganzen Auffassung des Stoicismus überein: in seiner Abneigung gegen alle blos theoretischen Untersuchungen, in seiner religiösen Betrachtung der Dinge, in seiner Zurückziehung auf das eigene Selbstbewusstsein. Der Glaube an die göttliche Vorsehung, deren Fürsorge für die Menschen sich neben der ganzen Welteinrichtung auch in ausserordentlichen Offenbarungen bewährt, führt ihn zur Zufriedenheit mit allem, was die Naturordnung mit sich bringt, die Götter verhängen. Die Einsicht in den Wechsel aller Dinge, in die Vergänglichkeit alles Einzelnen, lehrt ihn, nichts Aeusseres als ein Gut zu begehren oder als ein Uebel zu fürchten. In der Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung und Wesen des menschlichen Geistes liegt für ihn die Aufforderung, nur dem Dämon in der eigenen Brust zu dienen, nur von ihm sein Glück zu erwarten; in der Anerkennung der gleichen Natur bei allen andern der Antrieb zu der schrankenlosesten, uneigennützigsten Menschen-

liebe. Was Mark Aurel von Epiktet unterscheidet, ist neben der verschiedenen Beurtheilung der politischen Thätigkeit, welche sich aus ihrer Lebensstellung ergab, namentlich dieses, dass jene Rückwirkung des ethischen Dualismus auf die Anthropologie und Metaphysik, die sich schon bei einem Posidonius und Seneca bemerkbar macht (S. 243. 251 f.), bei ihm stärker hervortritt, als bei jenem. Lässt er auch die Seele einige Zeit nach dem Tod in die Gottheit zurückkehren, so lautet es dagegen mehr platonisch, als altstoisch, wenn er den Geist (νοῦς) oder das ἡγεμονικὸν als das thätige und göttliche Princip nicht allein vom Leibe, sondern auch von der Seele oder dem Pneuma unterscheidet, und von Gott sagt, dass er die Geister rein von den körperlichen Hüllen anschaue, indem seine Vernunft sich mit ihren Ausflüssen unmittelbar berühre. Der stoische Materialismus zeigt sich hier im Begriff, in platonischen Dualismus überzugehen.

§ 85. Die jüngeren Cyniker.

Als eine einseitigere Form dieser stoischen Moralphilosophie ist der Cynismus zu betrachten, der bald nach dem Anfang unserer Zeitrechnung wieder auftritt. Je mehr die wissenschaftlichen Bestandtheile der stoischen Philosophie gegen ihre praktischen Anforderungen zurückgestellt wurden, um so näher kam sie dem Cynismus, von dem sie ausgegangen war; und je trauriger die sittlichen und politischen Zustände seit dem letzten Jahrhundert der römischen Republik sich gestalteten, um so nöthiger mochte es scheinen, dem Verderben und der Noth der Zeit in der auffälligen, aber wirkungsvollen Weise der alten Cyniker entgegenzutreten. Den Schatten derselben hatte schon Varro in seinen „menippischen Satiren" heraufbeschworen, um seinen Zeitgenossen die Wahrheit möglichst derb zu sagen; die Briefe des Diogenes[1]) scheinen bereits eine wirkliche Er-

[1]) Deren Entstehungszeit Marcks Symb. crit. ad epistologr. græc. 12 f. mit Wahrscheinlichkeit unter Augustus setzt.

neuerung der cynischen Schule unterstützen zu sollen. Nachweisen können wir dieselbe aber erst bei Seneca, welcher unter den Cynikern seiner Zeit Demetrius mit grossen Lobsprüchen hervorhebt. Unter denen der Folgezeit sind die namhaftesten: Oenomaus von Gadara unter Hadrian; Demonax, der fast 100jährig um 160 n. Chr. in Athen starb; Peregrinus, später Proteus genannt, der sich 165 in Olympia öffentlich verbrannte, und sein Schüler Theagenes. Indessen hat diese, kulturgeschichtlich beachtenswerthe, Schule für die Geschichte der Wissenschaft nur mittelbar, als Ausdruck verbreiteter Stimmungen, Bedeutung. Selbst bei den besten unter seinen Vertretern von mancherlei Auswüchsen nicht frei, diente der Cynismus nicht wenigen als Vorwand für ein müssiggängerisches, schmarotzerhaftes Leben, ein ungesittetes Benehmen, eine Befriedigung der Eitelkeit durch prahlerisches, Aufsehen erregendes Auftreten. Neue Gedanken sind uns von keinem dieser späteren Cyniker überliefert. Ein Demetrius, und trotz seiner Excentricitäten auch ein Peregrinus, sprechen jene sittlichen Grundsätze aus, die durch die Stoa längst zum Gemeingut geworden waren; ein Demonax, als Philosoph eklektischer Sokratiker, genoss wegen seines milden, liebenswürdigen, menschenfreundlichen Charakters allgemeine Verehrung; Oenomaus macht in den Bruchstücken seiner Schrift „gegen die Gaukler" (*γοήτων φωρά*) einen scharfen Angriff auf die Orakel, und vertheidigt im Zusammenhang damit die Willensfreiheit gegen die Stoiker. Aber keiner dieser Männer hat sich durch eine wissenschaftliche Leistung bekannt gemacht. Gerade desshalb aber, weil es sich hier mehr um eine Lebensweise als um wissenschaftliche Ansichten handelte, wurde dieser spätere Cynismus von dem Wechsel der philosophischen Systeme so wenig berührt, dass er alle Schulen, ausser der neuplatonischen, überdauerte, bis in's 5. Jahrhundert sich erhielt, und selbst im Anfang des sechsten noch einzelne Anhänger zählte.

§ 86. Die peripatetische Schule in der Zeit n. Chr.

Die peripatetische Schule bewegte sich bis zu ihrer Verschmelzung mit der neuplatonischen im ganzen in der Richtung, welche sie seit Andronikus eingeschlagen hatte. Von ihrer Geschichte in dieser Zeit sind uns aber nur Bruchstücke überliefert. Die erwähnenswerthesten unter den Mitgliedern derselben, deren Namen uns bekannt sind, mögen die folgenden sein. Um 50 n. Chr. Alexander von Aegä, ein Lehrer Nero's; gleichzeitig, wie es scheint, Sotion, vielleicht auch Achaikus; unter Hadrian Aspasius und Adrastus, einer der ausgezeichnetsten Peripatetiker; um 150—180 Herminus; um 180 Aristokles von Messene und Sosigenes, ein tüchtiger Mathematiker; um 200 Alexander von Aphrodisias. Die Thätigkeit dieser Männer scheint nun ganz überwiegend in der Erklärung der aristotelischen Schriften und der Vertheidigung der aristotelischen Lehre bestanden zu haben, und was uns von ihnen bei Gelegenheit mitgetheilt wird, zeigt nur selten eine bemerkenswerthe Abweichung von den Ansichten des Aristoteles. Dass aber die Peripatetiker auch in dieser späteren Zeit sich Anschauungen nicht ganz verschlossen, die ihrer Schullehre ursprünglich fremd sind, zeigt das Beispiel des Aristokles. Wenn dieser angesehene Peripatetiker annahm, dass der göttliche Geist (νοῦς) der ganzen Körperwelt inwohne und in ihr wirke, und dass er zum individuellen, menschlichen Geist werde, wo er einen zu seiner Aufnahme geeigneten Organismus finde, so behandelte er die Gottheit in stoischer Weise als die Seele der Welt, wofür sie auch nach seinem Zeitgenossen Athenagoras (Supplic. c. 5) von den Peripatetikern gehalten worden wäre. Mit dieser Annäherung an den stoischen Pantheismus ist Aristokles' Schüler Alexander von Aphrodisias, der berühmte „Ausleger“, nicht einverstanden. Aber so gut er die aristotelische Lehre kennt, und so erfolg-

reich er sie vertheidigt, so weicht doch auch er in erheblichen Punkten durch eine allzu naturalistische Auffassung ihrer Bestimmungen von ihr ab. Er hält nicht blos mit Aristoteles die Einzelwesen allein für etwas Substantielles, sondern er fügt auch in Abweichung von ihm bei, das Einzelne sei an sich (φύσει) früher als das Allgemeine, die allgemeinen Begriffe existiren als solche nur in unserem Verstande, ihr realer Gegenstand seien nur die Einzeldinge. Er rückt ferner im Menschen den höheren Seelentheil den niedrigeren dadurch näher, dass er den „thätigen Nus" von der menschlichen Seele abtrennt und von dem auf sie einwirkenden göttlichen Geist deutet, so dass der Mensch selbst nur die Anlage zum Denken (den „potentiellen Nus") in's Leben mitbringt, die sich erst im Laufe desselben unter jener Einwirkung zum „erworbenen Nus" entwickelt; und im Zusammenhang damit leugnet er unbedingter, als Aristoteles, die Unsterblichkeit der Seele. Er führt endlich die Vorsehung ganz und gar auf die Natur (φύσις) oder die von den oberen Sphären in die unteren sich verbreitende Kraft zurück, aus deren Wirkungsweise er jede auf das menschliche Wohl berechnete Zweckbeziehung ausschliesst. — Nach Alexander ist uns kein namhafter Lehrer der peripatetischen Philosophie als solcher bekannt; der Hauptsitz der aristotelischen Studien wurde noch vor dem Ende des 3. Jahrhunderts die neuplatonische Schule, und wenn auch Einzelne, wie Themistius (§ 101), lieber Peripatetiker als Platoniker heissen wollten, sind sie doch theils nur Aristoteleserklärer, theils Eklektiker.

§ 87. Die Platoniker der ersten Jahrhunderte n. Chr.

Der Hauptsitz des Eklekticismus war aber fortwährend die platonische Schule. Ihre namhaftesten Mitglieder aus den zwei ersten Jahrhunderten u. Z. sind: Ammonius, ein Aegypter, der um 60—70 n. Chr. in Athen lehrte; sein Schüler Plutarchus von Chäronea, der bekannte Philosoph

und Biograph, dessen Leben annähernd zwischen 48 und 125 n. Chr. zu fallen scheint; Gajus, Calvisius Taurus (ein Schüler Plutarch's), Theo der Smyrnäer, die unter Hadrian und Antonius Pius lehrten; Albinus, der Schüler des Gajus, den Galen um 152 in Smyrna hörte, und seine Zeitgenossen Nigrinus, Maximus aus Tyrus und Apulejus aus Madaura; Attikus, welcher ebenso, wie Numenius, Kronius, der bekannte Christenfeind Celsus, und wohl auch Severus, der Regierungszeit Mark Aurel's angehört; in der Nähe dieses Kaisers lebte Attikus' Schüler Harpokration. Ein Theil dieser Platoniker wollte nun allerdings von der Versetzung des ächten Platonismus mit fremdartigen Bestandtheilen nichts hören; und dieser Abwehr der letzteren musste der Umstand zugute kommen, dass auch die Akademiker seit Plutarch und wohl auch schon früher nach peripatetischem Vorgang den Schriften ihres Stifters erhöhte Aufmerksamkeit zuwandten (vgl. S. 12). So schrieb Taurus nicht blos gegen die Stoiker, sondern auch über den Unterschied der platonischen und der aristotelischen Lehre, und Attikus war ein leidenschaftlicher Gegner des Aristoteles. Aber doch leugnete jener die zeitliche Entstehung der Welt; und wenn dieser hier, wie sonst, Aristoteles widersprach, näherte er sich dafür in seinen Behauptungen über die Autarkie der Tugend und seiner einseitig praktischen Auffassung der Philosophie den Stoikern. Die Mehrzahl der Akademiker folgte aber fortwährend der eklektischen Richtung des Antiochus; nur dass sich derselben immer mehr jene neupythagoreischen Spekulationen zugesellten, die uns bei einem Plutarch, Maximus, Apulejus, Numenius, Celsus u. a. (§ 92) begegnen werden. Einen Beleg für den Eklekticismus der Schule gibt neben den eben genannten namentlich Albinus, dessen Abriss der platonischen Lehre[1]) eine merkwürdige Mischung platonischer,

[1]) Uns in einem überarbeitenden Auszug unter dem Namen des „Alcinous" erhalten. Dass er Albinus gehört, hat FREUDENTHAL Hellenist. Stud. 3. H. nachgewiesen.

peripatetischer und stoischer Bestimmungen darstellt. Albinus folgte aber hiebei nur seinem Lehrer Gajus. Auf dem gleichen Wege treffen wir, so weit wir ihn kennen, auch Severus, und so lässt sich überhaupt das Uebergewicht dieser Denkweise in der Schule nicht bezweifeln.

§ 88. Dio, Lucian und Galen.

Zu keiner bestimmten Philosophenschule zählten sich Dio, Lucianus und Galenus, aber Philosophen wollten sie doch alle drei sein. Wir werden diese Bezeichnung am ehesten Galen zugestehen. Der bithynische Rhetor Dio, mit dem Beinamen Chrysostomus, von Domitian aus Rom verbannt, von Trajan geschätzt, trat seit seiner Verbannung in der cynischen Philosophentracht auf; seine „Philosophie" geht aber nicht über eine populäre Moral hinaus, die ihrem Inhalt nach ganz achtungswerth, aber ohne wissenschaftlichen Charakter, an altcynische Schriften und stoische Lehren anknüpft. — Dio's Fachgenosse Lucianus aus Samosata, dessen fruchtbare schriftstellerische Laufbahn mit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts annähernd zusammenfällt, ist der Gegner aller Schulphilosophie und verfolgt namentlich die Cyniker mit seiner Satire; was er selbst Philosophie nennt, ist eine Sammlung von moralischen Vorschriften, auf die er sich um so mehr beschränken will, da er die theoretischen Fragen für unlösbar hält. — Weit gründlicher hat sich der berühmte Arzt Claudius Galenus aus Pergamum (131—201 n. Chr.) mit der Philosophie beschäftigt, der er auch zahlreiche, für uns zum grössten Theil verlorene, Schriften widmete. Ein Gegner Epikur's und der Skepsis, am meisten mit Aristoteles befreundet, aber auch von ihm nicht durchaus befriedigt, verbindet er mit der peripatetischen Lehre manche stoische, in geringerem Masse platonische Bestimmungen. Neben den Sinnen, deren Zuverlässigkeit Galen in Schutz nimmt, wird in den Wahrheiten, die dem Verstand unmittelbar gewiss sind, eine zweite

Quelle der Erkenntniss anerkannt. Die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung wird entschieden behauptet; aber den tiefer gehenden spekulativen Fragen legt Galen, der sich selbst ziemlich schwankend über sie äussert, geringen Werth bei, da für's Leben und Handeln nicht viel darauf ankomme. Auch seine Ethik enthält jedoch, so weit wir sie kennen, nur ältere, von verschiedenen Schulen entlehnte Bestimmungen.

II. Die jüngeren Skeptiker.

§ 89. Aenesidemus und seine Schule.

Wenn es auch dem Eklekticismus eines Antiochus gelungen war, die Skepsis aus ihrem Hauptsitz, der Akademie, zu verdrängen, so war sie damit doch nicht dauernd überwunden; wie vielmehr der Eklekticismus daraus hervorgegangen war, dass die Einwürfe der Skeptiker das Vertrauen zu den philosophischen Systemen erschüttert hatten, so hatte er dieses Misstrauen gegen jede dogmatische Ueberzeugung fortwährend zu seiner Voraussetzung, und es konnte nicht ausbleiben, dass dasselbe auch wieder die Form einer skeptischen Theorie annahm. Doch gelangte diese jüngere Skepsis lange nicht zu dem Einfluss und der Verbreitung, wie sie früher die akademische gehabt hatte.

Diese letzte Schule griechischer Skeptiker (die sich aber nicht eine *αἵρεσις*, sondern eine *ἀγωγή* nannte), wollte sich selbst nicht als einen Abkömmling der akademischen, sondern der pyrrhonischen betrachtet wissen. Nachdem die letztere im 3. Jahrhundert erloschen war, erneuerte sie, wie erzählt wird, zuerst Ptolemäus von Cyrene; seine Schüler waren Sarpedon und Heraklides; der Schüler des Heraklides Aenesidemus, der, aus Knossus gebürtig, in Alexandria lehrte. Aber wie sich diese neuen Pyrrhoneer vergeblich bemühten, einen irgend erheblichen Unterschied zwischen

ihrer Lehre und der neuakademischen nachzuweisen, so ist auch der Einfluss der letzteren auf Aenesidemus und seine Nachfolger unverkennbar; von Ptolemäus und Sarpedon aber wissen wir nicht, wie sie sich zu der Akademie verhielten, und ob sie ihre Theorie schon in der gleichen Allgemeinheit vortrugen, wie Aenesidemus; Aristokles (b. Eus. praep. ev. XIV, 18, 22) bezeichnet nur diesen als den Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis. Neben der akademischen und pyrrhonischen Lehre war dabei ohne Zweifel auch die Schule der „empirischen“ Aerzte betheiligt, der mehrere von den Wortführern der neuen Pyrrhoneer angehörten; wenn sich diese Schule auf die erfahrungsmässige Kenntniss der Wirkung der Heilmittel beschränken wollte, dagegen die Untersuchung über die Ursachen der Krankheiten für aussichtslos hielt, so brauchte man diesen Grundsatz nur zu verallgemeinern, um eine allgemeine Skepsis zu erhalten.

Das Auftreten des Aenesidemus könnte, wenn das Verzeichniss der skeptischen Diadochen bei Diog. IX, 116 vollständig ist, kaum vor den Anfang der christlichen Zeitrechnung gesetzt werden; hält man dagegen den L. Tubero, dem er nach Phot. Cod. 212. S. 169, 31 seine „pyrrhonischen Reden“ gewidmet hatte, für den gleichnamigen Jugendfreund Cicero's (welcher letztere aber das Dasein einer pyrrhonischen Schule zu seiner Zeit leugnet), so muss man es um ein halbes Jahrhundert weiter hinaufrücken.

Der Standpunkt des Aenesidemus stimmt in allem wesentlichen mit dem Pyrrho's überein. Da wir von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge nichts wissen können und jeder Annahme sich gleich starke Gründe entgegenhalten lassen, dürfen wir überhaupt nichts, und auch unser Nichtwissen selbst nicht, behaupten; und eben dadurch erlangen wir die wahre Lust, die Gemüthsruhe (*αταραξία*); sofern wir aber zu handeln genöthigt sind, werden wir theils dem Herkommen, theils unserer Empfindung und unserem Bedürfniss folgen. Aenesidemus hatte diese Grundsätze in seinen *Πυῤῥώνειοι λόγοι* durch eine ausführliche Kritik der

herrschenden Begriffe und Annahmen zu begründen versucht, in der unter anderem der Schluss auf die Ursachen der Dinge eingehend bekämpft wurde. Seine Hauptbeweisgründe fasste er in den zehen „pyrrhonischen Tropen“ zusammen, die sich alle in der Absicht begegnen, die Relativität aller unserer Vorstellungen über die Dinge darzuthun, diesen Gedanken aber fast ausschliesslich an den sinnlichen Wahrnehmungen durchführen. Wenn Sextus Empirikus und Tertullian, wahrscheinlich auf die gleiche Auktorität hin, behaupten, Aenesidemus selbst habe seine Skepsis nur zur Vorbereitung für die heraklitische Physik dienen sollen, so ist diess ohne Zweifel ein Missverständniss, welches dadurch entstand, dass das, was Aenesidemus über Heraklit gesagt hatte, mit seiner eigenen Ansicht verwechselt wurde.

Von den acht Nachfolgern des Aenesidemus im Scholarchat, deren Namen uns überliefert sind: Zeuxippus, Zeuxis, Antiochus, Menodotus, Theodas, Herodotus, Sextus, Saturninus, ist uns keiner, ausser Sextus, näher bekannt. Dagegen hören wir, dass Agrippa (wir wissen nicht, wann) die zehen Tropen Aenesidem's auf fünf zurückführte, welche ihrerseits auf drei Hauptpunkte zurückkommen: den Widerstreit der Meinungen, die Relativität der Wahrnehmungen, und die Unmöglichkeit einer Beweisführung, die sich weder im Zirkel bewegt, noch von unbewiesenen Voraussetzungen ausgeht. Andere giengen in der Vereinfachung noch weiter, indem sie sich mit den zwei Tropen begnügten: man könne nichts aus sich selbst erkennen, wie diess der Widerstreit der Meinungen beweise, ebensowenig aber aus einem andern, da dieses erst aus sich selbst erkannt sein müsste. Wie sehr sich aber die Skeptiker zugleich fortwährend um eine allseitig erschöpfende Widerlegung des Dogmatismus bemühten, zeigen die Schriften des Sextus, der als einer der empirischen Aerzte (S. 262) den Beinamen Empirikus führt, und ein jüngerer Zeitgenosse Galen's gewesen zu sein scheint, so dass demnach seine Wirksamkeit etwa um 180—210 n. Chr. fallen würde.

Wir besitzen von ihm noch drei Schriften, von denen die zweite und dritte hergebrachter Weise unter dem unpassenden Titel „gegen die Mathematiker“ zusammengefasst werden: die pyrrhonischen Hypotyposen, die Schrift gegen die dogmatischen Philosophen (adv. Math. VII—XI) und die gegen die *μαθήματα*, Grammatik, Rhetorik, Mathematik (adv. Math. I—VI). Weit das meiste darin hat aber Sextus ohne Zweifel theils von älteren Mitgliedern seiner Schule, theils mit ihnen von den Akademikern, namentlich Karneades (Klitomachus) entlehnt: der späteste Name, der in der Hauptschrift Math. VII—XI genannt wird, ist der des Aenesidemus. Seine Ausführungen können daher als eine Zusammenfassung alles dessen gelten, was in seiner Schule zur Vertheidigung ihres Standpunktes vorgebracht zu werden pflegte. Er bestreitet, nicht selten mit ermüdender Weitschweifigkeit und mit Gründen von sehr verschiedenem Werth, schon die formale Möglichkeit des Wissens in seinen Erörterungen über das Kriterium, die Wahrheit, die Beweisführung und das beweisende Zeichen u. s. w. Er greift den Begriff der Ursache mit allen möglichen Wendungen an; nur gerade die Frage nach der Entstehung dieses Begriffs lässt er mit seinen Vorgängern bei Seite. Er wiederholt, indem er sich gegen die Vorstellungen über die wirkende Ursache wendet, Karneades’ Kritik der stoischen Theologie. Er findet ebenso auch die materielle Ursache oder den Körper in jeder Beziehung undenkbar. Er kritisirt die ethischen Annahmen, namentlich die über das Gute und die Glückseligkeit, um zu zeigen, dass auch auf diesem Gebiet kein Wissen erreichbar sei. Er zieht endlich aus diesen und vielen andern Betrachtungen die längst bekannten Ergebnisse: dass wir bei dem Gleichgewicht des Für und Wider (der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*) uns jeder Entscheidung enthalten, auf alles Wissen verzichten müssen, und dadurch allein zu der Gemüthsruhe und der Glückseligkeit kommen, deren Erlangung der Zweck aller Philosophie ist; dass uns

diess aber nicht hindere, uns in unserem Handeln nicht allein von der Wahrnehmung, den natürlichen Trieben, dem Gesetz und Herkommen, sondern auch von der Erfahrung leiten zu lassen, die uns über den gewöhnlichen Gang der Dinge unterrichtet und uns dadurch in den Stand setzt, uns gewisse Kunstregeln für's Leben zu bilden.

In ihrer äusseren Ausbreitung blieb die Skepsis des Aenesidemus fast ganz auf den engen Kreis seiner Schule beschränkt, deren letzter uns bekannter Diadoche (Saturninus) dem ersten Viertheil des 3. Jahrhunderts angehört haben muss. Ihr einziger weiterer Gesinnungsgenosse, den wir nachweisen können, ist der Rhetor und Polyhistor Favorinus aus Arelate, dessen Leben annähernd 80—150 n. Chr. anzusetzen ist. Aber als ein Zeichen der wissenschaftlichen Stimmung hat diese Denkweise eine allgemeinere Bedeutung, und wie viel sie von Anfang an dazu beitrug, dass der Eklekticismus der Zeit sich zur neupythagoreischen und neuplatonischen Spekulation entwickelte, lässt sich nicht verkennen.

III. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

§ 90. Einleitung.

In einer Zeit, welcher an den praktischen Wirkungen der Philosophie ungleich mehr gelegen war, als an dem wissenschaftlichen Erkennen als solchem, in der sich weiter Kreise ein tiefes Misstrauen gegen die menschliche Erkenntnissfähigkeit bemächtigt hatte, und die Neigung allgemein verbreitet war, die Wahrheit, wo man sie fand, auf Grund des praktischen Bedürfnisses und des unmittelbaren Wahrheitsgefühls, selbst auf Kosten der wissenschaftlichen Consequenz, aufzunehmen — in einer solchen Zeit bedurfte es nur eines mässigen Anstosses, um den wahrheitsbedürftigen

Geist über die Grenzen des natürlichen Erkennens zu einer vermeintlich höheren Quelle der Wahrheit hinauszuführen. Diesen Anstoss scheint nun das griechische Denken durch jene Berührung mit orientalischen Anschauungen erhalten zu haben, deren Mittelpunkt Alexandria war; und die Hauptrolle scheint hiebei auf orientalischer Seite dem Judenthum zugefallen zu sein, dessen ethischer Monotheismus der hellenischen Philosophie ungleich mehr Anknüpfungspunkte bot, als die Mythologie der Volksreligionen. Alexandria war es auch allen Anzeichen nach, wo zuerst jene Spekulation hervortrat, die nach Jahrhunderte langer Entwicklung schliesslich im Neuplatonismus ausmündete. Das letzte Motiv dieser Spekulation bildet die Sehnsucht nach einer höheren Offenbarung der Wahrheit; ihre metaphysische Voraussetzung ein Gegensatz Gottes und der Welt, des Geistes und der Materie, für dessen Vermittlung man zu Dämonen und göttlichen Kräften seine Zuflucht nimmt; ihre praktische Folgerung eine Verbindung der Ethik mit der Religion, welche einerseits zur Ascese, andererseits zu der Forderung einer unmittelbaren Anschauung der Gottheit führt. Dass sich ihre Entwicklung theils auf griechischem, theils auf jüdisch-hellenistischem Boden vollzog, wurde schon S. 28 bemerkt.

1. Die rein griechischen Schulen.

§ 91. Die neuen Pythagoreer.

Wenn auch die pythagoreische Philosophie als solche im Lauf des vierten Jahrhunderts erloschen oder mit der platonischen verschmolzen war, erhielt sich doch der Pythagoreismus als eine Form des religiösen Lebens fortwährend, und die pythagoreischen Mysterien fanden sogar, wie unter anderem die Bruchstücke von Dichtern der mittleren Komödie

beweisen, weitere Verbreitung. Um den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts scheint zuerst, wahrscheinlich in Alexandria, der Versuch gemacht worden zu sein, auch die pythagoreische Wissenschaft, durch spätere Lehren erweitert und befruchtet, neu zu beleben. Die ersten nachweisbaren Belege dieser Bestrebungen liegen in unterschobenen pythagoreischen Schriften: der halb stoischen Darstellung der pythagoreischen Lehre, über die ALEXANDER Polyhistor (um 70 v. Chr.) b. DIOG. VIII, 24 f. berichtet, der Schrift des sog. Lukaners Ocellus über das Weltganze, welche schon VARRO bekannt war, den von CICERO (Legg. II, 6, 14) angeführten Proömien zu den Gesetzen des Zaleukus und Charondas. In der Folge wird uns eine Masse solcher angeblich altpythagoreischen, in Wahrheit neupythagoreischen Schriften genannt (gegen 90 von mehr als 50 Verfassern), und es sind uns von vielen derselben Bruchstücke überliefert; unter ihnen treten die des Archytas an Zahl und Bedeutung hervor. Der erste Anhänger der neupythagoreischen Schule, dessen Namen wir kennen, ist Cicero's Freund, der gelehrte P. Nigidius Figulus (gest. 45 v. Chr.), an den sich P. Vatinius anschloss. Auch die Schule der Sextier stand mit den neuen Pythagoreern in Verbindung (s. S. 249); bestimmte Spuren ihres Daseins und ihrer Lehren finden wir zur Zeit des Augustus bei Arius Didymus und Eudorus, und in König Juba's II. Vorliebe für pythagoreische Schriften. Der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts gehört die Thätigkeit des Moderatus aus Gades und des Apollonius von Tyana an; beide wirkten durch Schriften für ihre Sache, Apollonius durchzog, vielleicht in der Rolle, jedenfalls mit dem Ruf eines Magiers das römische Reich. Unter Hadrian scheint Nikomachus aus Gerasa das Werk, von dem wir noch Theile besitzen, verfasst, unter den Antoninen Numenius (§ 92) gelebt zu haben; dem ersten Drittheil des 3. Jahrhunderts gehört Philostratus (S. 270) an.

In den Lehren, durch welche diese neuen Pythagoreer die sittlich religiösen Grundsätze ihrer Partei zu begründen suchten, verbindet sich mit den altpythagoreischen und mit den für sie noch massgebenderen platonischen Anschauungen auch solches, was von der peripatetischen und stoischen Schule entlehnt ist, denn einen eklektischen Charakter trägt diese Philosophie wie die der gleichzeitigen Akademiker; und innerhalb der gemeinsamen Richtung finden sich manche Abweichungen der Einzelnen von einander. Als die letzten Gründe werden die Einheit und die Zweiheit (*δυὰς ἀόριστος*) bezeichnet, von welchen jene der Form, diese dem Stoff gleichgesetzt wird; während aber ein Theil der Pythagoreer die Einheit zugleich für die wirkende Ursache oder die Gottheit erklärt, werden von andern beide unterschieden, und die Gottheit wird theils, wie im platonischen Timäus, als die bewegende Ursache dargestellt, die Form und Stoff zusammenführe, theils als das Eine, das die abgeleitete Einheit und die Zweiheit erst hervorbringe; das letztere eine Lehrform, welche den stoischen Monismus mit dem platonisch-aristotelischen Dualismus verknüpft und dadurch dem Neuplatonismus vorarbeitet. Derselbe Gegensatz wiederholt sich auch in den Aussagen über das Verhältniss Gottes und der Welt: die einen nennen die Gottheit höher als die Vernunft und stellen sie so weit über alles Endliche, dass sie mit nichts Körperlichem in unmittelbare Berührung soll treten können; andere schildern Gott als die Seele, die sich durch den ganzen Leib der Welt verbreite, und beschreiben diese Seele auch wohl gar mit den Stoikern als Wärme oder als Pneuma. Das formale Princip soll die sämmtlichen Zahlen, denen die Ideen hier durchaus gleichgesetzt werden, umfassen; über die Bedeutung der einzelnen Zahlen wurde in der Schule, welche aber auch die gewöhnliche Mathematik eifrig betrieb, viel spekulirt und phantasirt. An der platonischen Lehre nahmen die neuen Pythagoreer eine eingreifende Veränderung vor, indem sie die Zahlen oder Ideen zu Gedanken der Gottheit machten und desshalb auch nicht als die

Substanz der Dinge, sondern nur als ihre Urbilder betrachtet wissen wollten; denn nur dadurch wurde es möglich, die Vielheit der Ideen mit der Einheit der Weltursache zu vereinigen. Die platonische Schilderung der Materie wird buchstäblich verstanden, zwischen die Materie und die Ideen mit Plato die Weltseele gestellt, deren platonische Construction der angebliche Lokrer Timäus sich aneignet. — Neben dieser Metaphysik wurden aber auch alle anderen Theile der Philosophie in neupythagoreischen Schriften behandelt. Ein Beweis für die logische Thätigkeit der Schule war neben anderem die pseudoarchyteische Schrift „über das All", welche die Kategorieenlehre meist im Anschluss an Aristoteles, aber in manchem auch von ihm abweichend, behandelte. In ihrer Physik folgen die Neupythagoreer zunächst Plato und den Stoikern, wenn sie die Schönheit und Vollkommenheit der Welt preisen, der auch das Uebel in ihr keinen Eintrag thue, und wenn sie namentlich die Gestirne als die sichtbaren Götter bezeichnen. Von Aristoteles entlehnen sie die Lehre von der Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts, die in der Schule, seit Ocellus, allgemein behauptet wird, und an ihn schliessen sie sich auch in ihren Aussagen über den Gegensatz der himmlischen und der irdischen Welt, die Unwandelbarkeit der einen und die Veränderlichkeit der andern, vorzugsweise an. Mit Plato und den alten Pythagoreern werden die Raumgrössen aus den Zahlen, die Elemente aus den regelmässigen Körpern abgeleitet; daneben begegnen wir aber auch (bei Ocellus) der aristotelischen Lehre von den Elementen. Die Anthropologie der Schule ist die platonische, nur der Pythagoreer Alexander's (s. S. 267) stellt sich auch hier auf die Seite des stoischen Materialismus. Die Seele wird mit Xenokrates als eine sich selbst bewegende Zahl, und auch mit andern mathematischen Symbolen, bezeichnet, die platonische Lehre von den Theilen der Seele, ihrer Präexistenz und Unsterblichkeit, wiederholt; die Seelenwanderung jedoch tritt bei den Neupythagoreern, so weit wir sie kennen, auffallend zurück,

während sie dem Dämonenglauben einen bedeutenden Werth beilegen; Nikomachus bringt die Dämonen bereits mit den jüdischen Engeln in Verbindung. — Die erhaltenen Bruchstücke aus den zahlreichen ethischen und politischen Schriften der „Pythagoreer“ bringen nur farblose Wiederholungen platonischer, noch mehr aber peripatetischer Bestimmungen mit verhältnissmässig geringen stoischen Zuthaten. Bestimmter tritt die Eigenthümlichkeit der neupythagoreischen Schule in ihren religiösen Lehren hervor. Wir begegnen in denselben einerseits einer geläuterten Gottesidee und mit Beziehung auf den höchsten Gott der Forderung eines rein geistigen Gottesdienstes; andererseits aber wird die volksthümliche Götterverehrung vorausgesetzt, der Mantik ein hoher Werth beigelegt, und eine Reinheit des Lebens verlangt, zu welcher die in den pythagoreischen Mysterien üblichen Enthaltungen gehören. Noch stärker kommt aber dieses Element in jenen Schilderungen zur Entwicklung, welche in Pythagoras und Apollonius von Tyana das Ideal der neupythagoreischen Philosophie darstellten, und uns in den Mittheilungen über Apollonius', Moderatus' und Nikomachus' Biographieen des Pythagoras und in Philostratus' (um 220 verfasstem) Leben des Apollonius vorliegen. Die Philosophie erscheint hier als die wahre Religion, der Philosoph als ein Prophet und Diener der Gottheit. Die höchste Aufgabe des Menschen, das einzige Mittel zur Befreiung seiner an den Leib und die Sinnlichkeit geketteten Seele ist die Reinheit des Lebens und die wahre Gottesverehrung; und wenn dazu freilich würdige Vorstellungen über die Gottheit und ein tugendhaftes, dem Wohl unserer Mitmenschen gewidmetes Leben gehören, so ist doch nicht minder wesentlich eine Ascese, die wenigstens da, wo sie zu ihrer vollkommenen Ausbildung gelangt ist, die Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss, die Ehelosigkeit, die leinene Priesterkleidung, das Verbot des Eides und der Thieropfer, und in den Asceten- und Philosophenvereinen die Gütergemeinschaft und die übrigen von der Sage den alten Pythagoreern zugeschriebenen Einrichtungen

umfasst. Die augenfälligste Belohnung dieser Frömmigkeit besteht in jener Wunderkraft und in jenem an Allwissenheit grenzenden prophetischen Vorherwissen, von deren Beweisen die Lebensbeschreibungen des Pythagoras und Apollonius voll sind.

§ 92. Die pythagoraisirenden Platoniker.

Die Geistesrichtung, welche sich in dem Auftreten der neuen Pythagoreer zuerst ankündigt, fand in der Folge auch bei den Platonikern Eingang, von denen jene von Hause aus den bedeutendsten Theil ihrer Lehren entlehnt hatten. Schon Eudorus (S. 245) zeigt sich von derselben berührt; bestimmter tritt sie bei Plutarch (S. 258) hervor, der wohl ihr einflussreichster Vertreter im ersten Jahrhundert n. Chr. war. Plutarch ist ausgesprochener Platoniker, aber er verschliesst sich auch dem Einfluss der peripatetischen, und in einzelnem, trotz aller grundsätzlichen Polemik gegen dieselbe, sogar dem der stoischen Philosophie nicht, und nur den Epikureismus lehnt er unbedingt ab. Plato's Lehre selbst aber fasst er ganz überwiegend in dem Sinn auf, worin ihm die Neupythagoreer vorangegangen waren. Den theoretischen Fragen als solchen legt er wenig Werth bei und zweifelt auch an der Möglichkeit, sie zu lösen; um so lebhafter wendet sich dagegen sein Interesse allem dem zu, was für das sittliche und religiöse Leben von Bedeutung ist. Mit einer reinen, der platonischen entsprechenden Ansicht von der Gottheit tritt er dem stoischen Materialismus und der epikureischen „Gottlosigkeit“ (ἀθεότης) wie dem Volksaberglauben entgegen. Nur um so weniger kann er aber, um die Beschaffenheit der Erscheinungswelt zu erklären, ein zweites Princip entbehren; er sucht jedoch dieses nicht in der, an sich eigenschaftslosen, Materie, sondern in der bösen Weltseele, welche mit dieser von Anfang an verbunden war und bei der Weltbildung zwar mit Vernunft erfüllt und geordnet, und so in die göttliche Seele der Welt umgestaltet wurde,

welche aber als die letzte Quelle alles Uebels fortwährend nachwirkt. Die Weltbildung denkt er sich, von der Mehrzahl der Neupythagoreer abweichend, als einen zeitlichen Akt; die göttliche Wirksamkeit in der Welt stellt er weniger unter der Form der platonischen Ideenlehre und der pythagoreischen Zahlenspekulation, als unter der des gewöhnlichen Vorsehungsglaubens dar. Diesem Glauben legt er, unter Bestreitung Epikur's und des stoischen Fatalismus, den höchsten Werth bei; je weiter er aber die Gottheit über alles Endliche hinausgerückt hat, um so wichtiger werden ihm als die Vermittler ihrer Einwirkung auf die Welt die Dämonen, von denen er viel Abergläubisches zu erzählen weiss; ihnen überträgt er alles das, was er der Gottheit unmittelbar zuzuschreiben sich nicht getraut. Dass er nicht blos fünf Elemente annimmt, sondern auch eine Fünfzahl von Welten wahrscheinlich findet, ist ein ihm eigenthümlicher Zug; was Plato mythisch über einen Wechsel der Weltzustände gesagt hatte, wird von ihm so dogmatisch genommen, dass er sich dadurch der sonst von ihm bestrittenen stoischen Lehre annähert. In die platonische Anthropologie mischen sich einzelne aristotelische Bestimmungen ein; die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit (mit Einschluss der Seelenwanderung) wird entschieden festgehalten. Die platonisch-peripatetische Ethik wird von Plutarch gegen die abweichenden Bestimmungen der Stoiker und Epikureer vertheidigt, und in einem reinen, edeln und massvollen Sinn auf die verschiedenen Lebensverhältnisse angewendet; wobei ein Einfluss des stoischen Kosmopolitismus und eine Beschränkung des politischen Interesses für jene Zeit sich von selbst ergab. Der bezeichnendste Zug der plutarchischen Ethik ist aber ihre enge Verbindung mit der Religion. So rein auch Plutarch's Gottesidee ist, so lebhaft er die Verkehrtheit und Verderblichkeit des Aberglaubens schildert, so weiss er doch bei der Wärme seines religiösen Gefühls und dem geringen Vertrauen, das er der menschlichen Erkenntnissfähigkeit schenkt, auf den Glauben nicht zu verzichten, dass uns die Gottheit durch unmittelbare Offen-

barungen zu Hülfe komme, die wir um so ungetrübter empfangen, je vollständiger wir uns im Enthusiasmus aller eigenen Thätigkeit entäussern; und indem er nun zugleich die natürlichen Bedingungen und Hülfsmittel dieser Offenbarungen berücksichtigt, macht es ihm seine Theorie möglich, den Weissagungsglauben seines Volkes in ähnlicher Weise zu rechtfertigen, wie diess bei Stoikern und Neupythagoreern schon längst üblich war. Und nicht anders stellt er sich überhaupt zur Volksreligion. Die Götter der verschiedenen Völker sind, wie er sagt, nur verschiedene Namen zur Bezeichnung eines und desselben göttlichen Wesens und der ihm dienenden Kräfte; den Inhalt der Mythen bilden philosophische Wahrheiten, die Plutarch mit der hergebrachten Willkür allegorischer Auslegung aus ihnen herauszuschälen weiss; und so abschreckend und abgeschmackt auch viele Kultusgebräuche sein mögen, so bietet ihm doch, wenn nichts anderes ausreicht, schon seine Dämonenlehre die Mittel, eine scheinbare Rechtfertigung für sie zu finden. Die pythagoreische Ascese wird jedoch von ihm nicht verlangt.

Mit Plutarch treffen unter den späteren Platonikern (S. 259) die zwei geistesverwandten Rhetoren Maximus und Apulejus zusammen, in deren eklektischem Platonismus neben dem Gegensatz Gottes und der Materie die Dämonen als die Vermittler dieses Gegensatzes eine grosse Rolle spielen. Mit der neupythagoreischen Lehre von den Urgründen und den Zahlen berührt sich Theo der Smyrnäer; die Ewigkeit der Welt, die Annahme, dass die Ideen Gedanken der Gottheit seien, die Dämonen, deren Obhut die Welt unter dem Monde anvertraut ist, begegnen uns bei Albinus, die schlechte Weltseele Plutarch's bei Attikus. Celsus sieht mit seinen Vorgängern in den Dämonen die Vermittler der göttlichen Wirksamkeit auf die Welt, welche bei der Erhabenheit Gottes und seinem Gegensatz zur Materie keine unmittelbare sein kann, und er bedient sich dieser Annahme zur Vertheidigung des Polytheismus und

der nationalen Kulte. Noch näher steht den Pythagoreern Numenius aus Apamea (um 160), der allgemein als solcher bezeichnet wird; die Grundlage seiner Ansichten bildet jedoch der Platonismus, neben dem er sich aber, mit weit ausgreifendem Synkretismus, auch auf Magier, Aegypter und Brahmanen und auf den von ihm hochverehrten Moses (Plato ein *Μωσῆς ἀττικίζων*) beruft; auch Philo von Alexandria und christliche Gnostiker scheint er benützt zu haben. Mit der Unterscheidung Gottes und der Materie, der Einheit und der unbestimmten Zweiheit (s. S. 268) beginnend, setzt er den Abstand zwischen beiden so gross, dass er eine unmittelbare Einwirkung des höchsten Gottes auf die Materie für unmöglich hält und desshalb (wie der Gnostiker Valentin) zwischen beide den Weltbildner oder Demiurg als zweiten Gott einschiebt; die Welt selbst nannte er den dritten Gott. Mit der Materie dachte er sich, wie Plutarch, eine schlechte Seele verbunden; aus ihr sollte der sterbliche Theil der menschlichen Seele stammen, den er geradezu als zweite, vernunftlose Seele bezeichnete. Aus dem körperfreien Leben durch ihre Schuld in den Leib herabgesunken, soll die Seele nach dem Austritt aus demselben, wenn sie keiner Wanderung durch andere Leiber bedarf, mit der Gottheit unterschiedslos eins werden. Eine Gabe der Gottheit ist die Einsicht, die für den Menschen das höchste Gut ist; und diese Gabe wird nur dem zutheil, der sich dem Urguten mit Ausschluss aller andern Gedanken zuwendet. Gleicher Richtung, wie Numenius, waren, soweit wir sie kennen, auch Kronius und Harpokration.

Aus einem ägyptischen Zweige der neupythagoreisch-platonischen Schule ist, wie es scheint, gegen das Ende des 3. Jahrhunderts die Mehrzahl der Schriften hervorgegangen, die uns unter dem Namen des Hermes Trismegistus überliefert sind. Ein Grundzug dieser Schule, das Bestreben, die Kluft zwischen der Welt und der Gottheit durch Mittelwesen auszufüllen, kommt auch hier zum Ausdruck. Der höchste Gott ist als der Urheber des Seins und der Vernunft

über beide erhaben; er ist das Gute, das aber doch als wollendes und denkendes Wesen, als Persönlichkeit, gedacht ist. Zu ihm soll sich der Nus verhalten, wie das Licht zur Sonne, zugleich verschieden und untrennbar von ihm sein. Vom Nus hängt die Seele (bezw. die *φύσις*) ab, zwischen ihr und der Materie steht die Luft. Indem die Materie von Gott geordnet und belebt wurde, entstand die Welt. Von der göttlichen Kraft getragen, mit sichtbaren und unsichtbaren Göttern und Dämonen erfüllt, wird sie als der zweite, der Mensch als der dritte Gott bezeichnet. Die unverbrüchliche Ordnung des Weltlaufs, die Vorsehung und das Verhängniss, werden in stoischer Fassung gelehrt, die platonische Anthropologie mit manchen, unter sich nicht durchaus übereinstimmenden, Zusätzen wiederholt. Das einzige Mittel, um der Seele die dereinstige Rückkehr in ihre höhere Heimath zu sichern, ist die Frömmigkeit, die hier mit der Philosophie zusammenfällt, da sie wesentlich in Gotteserkenntniss und Rechtschaffenheit besteht. Dass diese durch Abkehr von der Sinnenwelt bedingt ist, versteht sich von selbst; doch treten die ascetischen Consequenzen dieses Standpunkts in den hermetischen Schriften nur vereinzelt hervor. Um so stärker macht sich darin als eines ihrer Grundmotive die Tendenz geltend, die nationale, und zunächst die ägyptische Götterverehrung gegen das Christenthum zu vertheidigen, dessen Sieg sie bereits als fast unabwendbar betrachten.

2. Die jüdisch-griechische Philosophie.

§ 93. Die jüd.-griech. Philosophie vor Philo.

Noch kräftiger, als in dem rein griechischen Bildungsgebiet, entwickelte sich die dualistische Spekulation der neuen Pythagoreer und Platoniker in den Ländern, die unter griechischem Einflusse standen, bei den Juden, deren Religion ihr von Hause aus die eingreifendsten Anknüpfungspunkte

darbot: den Monotheismus, den Gegensatz Gottes und der Welt, den Offenbarungs- und Weissagungsglauben, die Vorstellungen über die Engel, den Geist Gottes und die göttliche Weisheit. Selbst in Palästina hatte die griechische Lebens- und Denkweise, seit dieses Land bald unter ägyptischer, bald unter syrischer Hoheit stand, eine solche Verbreitung gewonnen, dass sich Antiochus Epiphanes bei seinem Versuch, die Juden gewaltsam zu hellenisiren (167 v. Chr.), auf eine zahlreiche und namentlich unter den höheren Klassen verbreitete Partei stützen konnte. Schon vor diesem Zeitpunkt scheinen (nach Pred. Sal. 9, 2. 7, 28) jene Anschauungen Eingang gefunden zu haben, die uns weiter entwickelt bei den Essenern begegnen; einem Ascetenverein, der wahrscheinlich in den nächsten Jahrzehenten nach der makkabäischen Erhebung aus der Mitte der gesetzesfrommen, aber weltscheuen und vom öffentlichen Leben abgewendeten Chasidäer hervorgieng, und der mit den Neupythagoreern eine so durchgreifende Verwandtschaft zeigt, dass wir nur annehmen können, er sei unter dem Einfluss der orphisch-pythagoreischen Ascese entstanden, und habe in der Folge, nach der Bildung einer neupythagoreischen Philosophie, auch aus ihr manches in seine Lehre aufgenommen. Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, bei Philo, Josephus und Plinius, erscheinen die Essener als ein Verein von etwa 4000 Mitgliedern, die theils in abgesonderten Niederlassungen, theils in städtischen Ordenshäusern, in strenger Ordenszucht und hierarchischer Gliederung, unter eigenen Priestern und Beamten, in vollständiger Gütergemeinschaft zusammenlebten. Sie befleissigten sich der äussersten Einfachheit, machten sich Sittenstrenge, Wahrhaftigkeit, unbeschränkte Mildthätigkeit zum Grundsatz und duldeten in ihrer Mitte keine Sklaverei. Sie verbanden aber damit auch eine in eigenthümlichen Gebräuchen sich äussernde Reinheit des Lebens: sie verwarfen den Wein- und Fleischgenuss, den Gebrauch des Salböls, die Tödtung der Thiere und die blutigen Opfer; sie enthielten sich aller nicht nach den Ordensregeln be-

reiteten Speisen; sie verlangten von ihren Mitgliedern Ehelosigkeit, und auch von denen einer tieferen Ordnung Beschränkung des ehelichen Verkehrs auf den Zweck der Erzeugung von Kindern; sie hatten eine ängstliche Scheu vor jeder levitischen Verunreinigung; sie trugen nur weisse Kleider; sie verboten den Eid; sie setzten ihre täglichen Bäder und gemeinsamen Mahle an die Stelle des nationalen Kultus, von dem sie ausgeschlossen waren. Sie hatten auch ihre eigenen Lehren und Lehrschriften, die streng geheim gehalten wurden, während sie die heiligen Schriften ihres Volks durch allegorische Erklärung ihrem Standpunkt anbequemten; sie glaubten an eine Präexistenz der Seele und ein körperfreies Leben nach dem Tode; sie scheinen angenommen zu haben, dass sich der Gegensatz des Besseren und Schlechteren, des Männlichen und Weiblichen u. s. f. durch die ganze Welt hindurchziehe; sie legten dem Glauben an Engel (wie andere dem an Dämonen) eine besondere Bedeutung bei; sie verehrten in dem Sonnenlicht und den Elementen Offenbarungen der Gottheit; sie verhiessen als höchsten Lohn der Frömmigkeit und Ascese die Gabe der Weissagung, die auch viele von ihnen besessen haben sollen.

Einen noch günstigeren Boden fand aber die griechische Philosophie in Alexandria, diesem grossen Kreuzungspunkt hellenischer und orientalischer Kultur. Wie frühe und allgemein sich die ungemein zahlreiche, zu grossem Wohlstand gelangte jüdische Einwohnerschaft dieser Stadt die griechische Sprache, und eben damit nothwendig auch griechische Anschauungen angeeignet hatte, erhellt schon daraus, dass für die ägyptischen Juden nach wenigen Generationen eine griechische Uebersetzung ihrer heiligen Schriften Bedürfniss geworden war, weil sie dieselben in der Ursprache nicht mehr verstanden. Den ersten sicheren Beweis von der Beschäftigung der alexandrinischen Juden mit griechischer Philosophie liefern die (von Eusebius praep. ev. VII, 14. VIII, 10. XIII, 12 mitgetheilten, von Hody, Lobeck u. a. mit Unrecht verdächtigten, von Valckenaer vertheidigten) Bruchstücke

aus einer Schrift des Aristobulus (um 150 v. Chr.). Dieser jüdische Peripatetiker versichert hier dem König Ptolemäus Philometor, schon die alten griechischen Dichter und Philosophen, und so namentlich Pythagoras und Plato, haben unsere alttestamentlichen Schriften benützt, und um dieser Versicherung Glauben zu verschaffen, beruft er sich auf eine Reihe angeblicher Verse eines Orpheus und Linus, Homer und Hesiod, die zwar auf's unverschämteste gefälscht sind, die aber weder Clemens noch Euseb als unterschoben erkannt haben. Andererseits sucht er aus den alttestamentlichen Aussprüchen und Erzählungen die Anthropomorphismen, die seinem vorgeschrittenen Denken zum Anstoss gereichen, durch Umdeutung zu entfernen. Was er aber dabei von eigenen Ansichten äussert, enthält, soweit es philosophischen Ursprungs ist, noch keine Hinweisung auf diejenige Form der Spekulation, die wir später bei Philo finden. Bestimmte Spuren derselben begegnen uns erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert in dem pseudosalomonischen Buch der Weisheit, welches neben einigen sonstigen Anklängen an den Essäismus namentlich in seinen Aeusserungen über die Präexistenz der Seele, über ihre Beschwerung durch den Leib und ihre Unvergänglichkeit (8, 19 f. 9, 14 ff. u. a.), und in seiner Annahme einer vorweltlichen Materie (11, 17), an die Platoniker und Pythagoreer erinnert, und durch seine Hypostasirung der göttlichen Weisheit (7, 22 ff.) Philo's Lehre vom Logos vorarbeitet. Der gleichen Zeit gehören aber auch jene Vorgänger Philo's an, deren er selbst öfters erwähnt, indem er sich auf die von ihnen festgestellten Regeln der allegorischen Schrifterklärung beruft; in den Erklärungen, die er von ihnen anführt, kommt mit einigen anderen stoischen Bestimmungen auch der „göttliche Logos“ vor, ob und wie bestimmt jedoch dieser bereits vor Philo von der Gottheit selbst unterschieden wurde, wissen wir nicht.

§ 94. Philo von Alexandria.

Philo's Leben fällt etwa zwischen 30 v. Chr. und 50 n. Chr. Er selbst war ein treuer Sohn seines Volkes, von der höchsten Verehrung gegen die heiligen Schriften desselben, und vor allem gegen Moses erfüllt; jene Schriften hält er nicht blos im Urtext, sondern auch in der griechischen Uebersetzung für wörtlich inspirirt. Zugleich ist er aber der Schüler und Bewunderer der griechischen Philosophen, eines Plato und Pythagoras, eines Parmenides, Empedokles, Zeno und Kleanthes. So ist er denn auch überzeugt, dass sich bei beiden eine und dieselbe Wahrheit finde, rein und vollkommen freilich nur in den jüdischen Offenbarungsurkunden; und er rechtfertigt diese Ueberzeugung mit den hergebrachten Mitteln: einerseits mit der Voraussetzung, dass die hellenischen Weisen selbst die alttestamentlichen Schriften benützt haben, andererseits durch die schrankenloseste Anwendung der allegorischen Schrifterklärung, die ihm in jeder beliebigen Stelle jeden beliebigen Sinn zu finden erlaubt. Wiewohl er daher durchaus nur der Ausleger der heiligen Schrift sein will, und seine Ansichten fast durchaus in dieser Form vorträgt, ist sein System doch in Wahrheit eine Verknüpfung griechischer Philosophie mit jüdischer Theologie, deren wissenschaftliche Bestandtheile zum überwiegenden Theil aus der ersteren stammen. Die Philosophie, der er folgt, gehört aber ganz derjenigen Form des Platonismus an, die sich seit einem Jahrhundert, zunächst in Alexandria, entwickelt hatte, und sich bald nach Plato bald nach Pythagoras nannte, zu der indessen auch der Stoicismus, gerade bei Philo, einen bedeutenden Beitrag geliefert hat.

Den Ausgangspunkt des philonischen Systems bildet die Idee der Gottheit. Gleich hier kreuzen sich aber die verschiedenen Strömungen, aus denen seine Spekulation hervorgegangen ist. Einerseits hat er eine so hohe Vorstellung

von der Erhabenheit Gottes über alles Endliche, dass seiner Ansicht nach kein Begriff und kein Name seiner Grösse entspricht; Gott erscheint ihm vollkommener als jede Vollkommenheit, besser als das Gute, namen- und eigenschaftslos, unbegreiflich: wir können, wie Philo sagt, nur wissen, dass er ist, nicht, was er ist, nur der Name des Seienden (der Jehovahname) kommt ihm zu. Andererseits muss aber Gott alles Sein und alle Vollkommenheit ursprünglich in sich schliessen, denn nur von ihm können sie dem Endlichen zufliessen, und nur um seiner Vollkommenheit nicht zu nahe zu treten, sind ihm alle endlichen Prädikate abgesprochen worden; namentlich aber muss er als die letzte Ursache von allem gedacht, es muss ihm ein unaufhörliches Wirken zugeschrieben und alle Vollkommenheit in den Geschöpfen von ihm hergeleitet werden; wobei es sich für den Platoniker und den jüdischen Monotheisten von selbst versteht, dass diese Wirksamkeit nur den besten Zwecken dienen kann, dass von den zwei Grundeigenschaften Gottes, Macht und Güte, die zweite sein Wesen noch unmittelbarer ausdrückt als die erste.

Um nun diese absolute Wirksamkeit Gottes in der Welt mit seiner absoluten Ueberweltlichkeit zu vereinigen, flüchtet sich Philo zu einer Annahme, die zwar auch anderen in jener Zeit nicht fremd war (vgl. S. 246 f. 272. 274), die aber vor Plotin keiner so systematisch ausgebildet hat, wie er: der Annahme von Mittelwesen, für deren nähere Bestimmung ihm neben dem Engel- und Dämonenglauben, und neben Plato's Aussagen über die Weltseele und die Ideen, vor allem die stoische Lehre von den durch die Welt sich verbreitenden Ausflüssen der Gottheit zum Vorbild gedient hat. Er nennt diese Mittelwesen Kräfte (*δυνάμεις*) und beschreibt sie einestheils als Eigenschaften der Gottheit, als Ideen oder Gedanken Gottes, als Theile der allgemeinen in der Welt waltenden Kraft und Vernunft, anderntheils aber zugleich als Diener, Gesandte und Trabanten der Gottheit, als Vollstrecker ihres Willens, als Seelen, Engel und

Dämonen. Diese beiden Darstellungen mit einander auszugleichen, auf die Frage nach der Persönlichkeit der Kräfte eine klare Antwort zu geben, war ihm nicht möglich. Alle diese Kräfte fassen sich aber in Einer, in dem Logos, zusammen. Er ist der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt, die Weisheit und Vernunft Gottes, die Idee, welche alle Ideen, die Kraft, welche alle Kräfte umfasst; der Stellvertreter und Gesandte Gottes, das Organ der Weltschöpfung und Weltregierung, der oberste der Engel, der erstgeborene Sohn Gottes, der zweite Gott (δεύτερος θεός, θεὸς im Unterschied von ὁ θεός). Er ist das Urbild der Welt und die Kraft, die alles in ihr schafft, die Seele, die sich mit dem Leibe der Welt bekleidet, wie mit einem Gewand. Er hat mit Einem Wort alle die Eigenschaften, welche dem stoischen Logos (s. S. 208) zukommen, sobald man sich diesen von der Gottheit als solcher unterschieden und von den Zügen, welche sich aus dem stoischen Materialismus ergaben, befreit denkt. Seine Persönlichkeit ist aber ebenso unsicher, wie es die der „Kräfte“ überhaupt ist; und sie muss es sein, denn nur so lange sein Begriff zwischen dem eines persönlichen, von Gott verschiedenen Wesens und dem einer unpersönlichen göttlichen Kraft oder Eigenschaft in der Schwebe bleibt, eignet er sich, die unlösbare Aufgabe, der er dienen soll, wenigstens scheinbar zu lösen, es begreiflich zu machen, wie Gott der Welt und allen ihren Theilen mit seiner Kraft und Wirksamkeit gegenwärtig sein kann, wenn er doch mit seinem Wesen schlechterdings ausser ihr ist und durch jede Berührung mit der Materie befleckt würde.

Aus der in ihr wirkenden göttlichen Kraft lässt sich aber die Beschaffenheit der Welt nur theilweise begreifen. Um die Uebel und Mängel des endlichen Daseins, namentlich aber um das Böse zu erklären, das der Seele durch ihre Verbindung mit dem Leib anhaftet, müssen wir noch ein zweites Princip voraussetzen, und dieses weiss Philo mit Plato nur in der Materie zu finden. Auch in seiner näheren Beschreibung der Materie folgt er Plato, nur dass er sie, wie

die meisten, als raumerfüllende Masse auffasst, und so bald mit Plato als das μὴ ὄν, bald mit den Stoikern als οὐσία bezeichnet. Aus der chaotischen Mischung der Stoffe bildete Gott durch Vermittlung des Logos die Welt, welche daher einen Anfang, aber kein Ende hat. Die Welt denkt sich Philo mit den Stoikern ganz von der in ihr wirkenden Kraft Gottes getragen, die sich am herrlichsten in den Gestirnen, diesen sichtbaren Göttern, zur Anschauung bringt; ihre Vollkommenheit vertheidigt er im Sinn der stoischen Theodicee, unterlässt aber auch nicht, den Gedanken, dass alles nach Zahlen geordnet sei, durch häufige Anwendung pythagoreischer Zahlensymbolik zur Geltung zu bringen. In seiner Anthropologie, dem Theil der Physik, an dem ihm weit am meisten gelegen ist, hält er sich an die platonische und pythagoreische Ueberlieferung über den Fall der Seelen, das körperlose Fortleben der geläuterten Seelen nach dem Tode, die Wanderung der reinigungsbedürftigen, die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, die Theile der Seele, die Freiheit des Willens. Das wichtigste ist ihm aber der von ihm sehr schroff gefasste Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit. Der Leib ist, wie er sagt, das Grab der Seele, die Quelle aller der Uebel, unter denen sie seufzt; durch ihre Verbindung mit dem Leibe ist jedem Menschen die Neigung zur Sünde angeboren, von der sich niemand von seiner Geburt bis zu seinem Tode frei erhalten kann. Möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit ist daher eine Grundforderung der philonischen Ethik; er verlangt mit den Stoikern Apathie, gänzliche Ausrottung der Affekte, er lässt mit ihnen nur die Tugend für ein Gut gelten, verwirft alle sinnliche Lust, redet cynischer Einfachheit das Wort, eignet ihre Lehre von den Tugenden und den Affekten, ihre Schilderung des Weisen, ihre Unterscheidung der Weisen und der Fortschreitenden sich an, bekennt sich mit ihnen zum Weltbürgerthum. Aber an die Stelle des stoischen Selbstvertrauens tritt hier das Vertrauen auf die Gottheit. Gott allein wirkt in uns alles Gute, er allein kann die Tugend in uns pflanzen, nur

wer das Gute um seinetwillen thut, ist wahrhaft gut, nur aus dem Glauben stammt die Weisheit, auf der alle Tugend beruht. Bei dieser Tugend selbst aber legt Philo weit weniger Werth auf das Handeln, als auf das Erkennen, oder richtiger: auf das innere Leben des frommen Gemüths. Denn nicht blos das thätige („politische") Leben widerstrebt ihm, weil es uns in äussere Dinge verwickelt und von uns selbst abzieht, sondern auch die Wissenschaft hat für ihn nur als Hülfsmittel der Frömmigkeit einen Werth. Auch die religiöse Vollkommenheit hat aber verschiedene Stufen. Ihrer Entstehung nach steht die auf Uebung beruhende (ascetische) Tugend tiefer, als die, welche sich auf Unterricht gründet, und beide stehen tiefer als diejenige, welche unmittelbar aus einer gottbegnadeten Natur hervorgeht. Ihr letztes und höchstes Ziel hat die Tugend nur an der Gottheit, und dieser kommen wir um so näher, je unmittelbarer wir uns mit ihr berühren. So unentbehrlich daher auch die Wissenschaft sein mag: das Höchste erreichen wir nur dann, wenn wir über alle Vermittlungen, selbst den Logos, hinausgehend, im Zustand der Bewusstlosigkeit, in der Ekstase, die höhere Erleuchtung in uns aufnehmen, und so die Gottheit in ihrer reinen Einheit anschauen und in uns wirken lassen. Dieses Hinausstreben über das bewusste Denken war der griechischen Philosophie bis dahin fremd; aber auch nach Philo dauerte es noch zwei Jahrhunderte, bis sie sich dazu entschloss.

Dritter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

§ 95. Entstehung, Charakter und Entwicklung des Neuplatonismus.

Die Anschauungen, welche in der platonisch-pythagoreischen Schule seit Jahrhunderten immer ausschliesslicher zur

Geltung gekommen waren, wurden im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu einem grossartigen System entwickelt, für dessen Aufbau neben der platonischen nicht blos die aristotelische, sondern auch die stoische Philosophie in bedeutendem Umfang benützt wurde; innere und äussere Gründe lassen vermuthen, dass auch Philo's Lehre auf seine Entstehung mittelbar oder unmittelbar eingewirkt habe. Hatten schon die Vorgänger des Neuplatonismus die Bedeutung der Philosophie darin gefunden, dass sie uns mit der Gottheit in Verbindung bringe, uns zu dem unendlichen, über alles Sein und Begreifen erhabenen Wesen hinführe, so wird jetzt der Versuch gemacht, die Gesammtheit der endlichen Dinge, mit Einschluss der Materie, aus einem durchaus unerkennbaren und bestimmungslosen Urwesen abzuleiten, und dadurch die stufenweise, bis zur substantiellen Einigung mit jenem Urwesen fortgehende Erhebung zu demselben vorzubereiten. Das praktische Ziel und das letzte Motiv dieser Spekulation ist dasselbe, welches die Platoniker und Pythagoreer bisher schon im Auge gehabt hatten; ebenso geht sie mit diesen von dem Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, des Geistes und der Materie aus; aber es wird nicht blos dieser Gegensatz auf's äusserste angespannt und andererseits die Einheit mit Gott, zu welcher der Mensch gelangen soll, auf die Spitze getrieben, sondern es wird zugleich gefordert, dass der Gegensatz selbst aus der Einheit methodisch abgeleitet, die Gesammtheit der Dinge als Ein aus der Gottheit in geordneter Abfolge hervorgehendes und zu ihr zurückkehrendes Ganzes begriffen werde. Der dualistische Spiritualismus der platonischen Schule verbindet sich hier mit dem stoischen Monismus zur Erzeugung eines Neuen; so wenig auch die Urheber dieser Spekulation selbst etwas anderes sein wollten, als treue Schüler und Ausleger Plato's.

Als Stifter der neuplatonischen Schule wird Ammonius Sakkas bezeichnet, der erst Tagelöhner war, später die platonische Philosophie in Alexandria mit Auszeichnung

lehrte und um 242 n. Chr. gestorben zu sein scheint, der aber keine Schriften hinterlassen hatte. Indessen legen ihm nur unzuverlässige Berichte aus dem 5. Jahrhundert (HIEROKLES und wahrscheinlich aus ihm NEMESIUS) die Unterscheidungslehren des plotinischen Systems bei. An urkundlichen Nachrichten über seine Lehre fehlt es uns gänzlich; von seinen Schülern hatte Origenes (mit dem gleichnamigen christlichen Theologen, der Ammonius gleichfalls gehört haben soll, nicht zu verwechseln) die Gottheit, welche Plotin über den Nus hinausrückt, von diesem noch nicht unterschieden und auch ihre Unterscheidung von dem Weltschöpfer (s. S. 274) bestritten; ein zweiter von ihnen, Cassius Longinus, der bekannte Kritiker, Philolog und Philosoph (den Aurelian 273 hinrichten liess), war mit Plotin's Auffassung der platonischen Lehre gleichfalls nicht einverstanden und vertheidigte gegen ihn den Satz, dass die Ideen ausser dem (göttlichen) Nus für sich existiren. Diess beweist, dass die Lehre des Ammonius sich von der Plotin's noch wesentlich unterschied, wenn sie ihr auch immerhin näher gekommen sein mag, als die der früheren Platoniker. Der wirkliche Begründer der neuplatonischen Schule war Plotinus. Dieser hervorragende Denker war 204/5 n. Chr. zu Lykopolis in Aegypten geboren, hatte 11 Jahre lang den Unterricht des Ammonius genossen, gieng 244/5 nach Rom, und begründete hier, wegen seines Charakters allgemein verehrt, und auch von dem Kaiser Gallienus und seiner Gemahlin Salonina hochgeschätzt, eine Schule, der er bis zu seinem Tod vorstand. Er starb 270 in Campanien. Seine hinterlassenen Schriften gab Porphyrius in sechs Enneaden heraus[1]. Nach Plotin bezeichnen Jamblich und die Schule von Athen die bedeutendsten Wendepunkte in der Geschichte

[1]) Ausgaben derselben von MARSILIUS FICINUS (1492, später wiederholt abgedruckt, zuletzt Basel 1580. 1615), CREUZER (Oxf. u. Par. 1855), A. KIRCHHOFF (1856), H. F. MÜLLER (1878), VOLKMANN (1883 f.). Ueber Pl.s System: KIRCHNER Philosophie d. Plot. 1854. A. RICHTER Neuplaton. Studien 5 Hefte. 1864 ff.

des Neuplatonismus. Durch jenen wurde derselbe ganz in den Dienst der positiven Religion gezogen, durch diese mit Hülfe der aristotelischen Philosophie zu einer, mit logischer Meisterschaft ausgeführten, formalistischen Scholastik umgebildet.

§ 96. Das System Plotin's. Die übersinnliche Welt.

Plotin's System geht ähnlich, wie das Philo's, von der Gottesidee aus und kommt in der Forderung der Einigung mit der Gottheit zum Abschluss. Zwischen diesen Polen liegt alles, was einerseits über den Hervorgang des abgeleiteten Seins aus der Gottheit, andererseits über seine Rückkehr zur Gottheit gelehrt wird.

In seiner Fassung der Gottesidee treibt nun Plotin den Gedanken der Unendlichkeit und Ueberweltlichkeit Gottes auf die äusserste Spitze. Indem er voraussetzt, dass das Ursprüngliche ausser dem Abgeleiteten, das Gedachte ausser dem Denkenden, das Eine ausser dem Vielen sein müsse, sieht er sich genöthigt, den letzten Grund alles Wirklichen und Erkennbaren schlechthin über alles Sein und Erkennen hinauszurücken. Das Urwesen (*τὸ πρῶτον*) ist ohne Grenze, Gestalt und Bestimmung, das Unbegrenzte oder Unendliche (*ἄπειρον*); nicht blos keine körperliche, sondern auch keine geistige Eigenschaft, weder Denken noch Wollen noch Thätigkeit kann ihm beigelegt werden. Denn alles Denken hat den Unterschied des Denkenden vom Denken und vom Gedachten, alles Wollen den Unterschied des Wesens und der Thätigkeit, also eine Vielheit in sich, alle Thätigkeit richtet sich auf ein anderes; das Erste aber muss eine in sich geschlossene Einheit sein. Um ferner zu denken oder zu wollen oder thätig zu sein, muss man dessen bedürfen, worauf die Thätigkeit geht; die Gottheit aber bedarf keines andern. Sie bedarf aber auch ihrer selbst nicht, und kann sich nicht von sich selbst unterscheiden, wir können ihr daher kein Selbstbewusstsein zuschreiben. So tritt die von

Karneades (S. 237) vorbereitete Leugnung der Persönlichkeit Gottes hier zuerst mit grundsätzlicher Entschiedenheit auf. Es lässt sich demnach der Gottheit überhaupt keine bestimmte Eigenschaft beilegen: sie ist das, was über alles Sein und alles Denken hinausliegt. Zu ihrer positiven Bezeichnung würden sich die Begriffe des Einen und des Guten noch am ehesten eignen; aber doch sind auch sie unzureichend; denn jener drückt nur die Verneinung der Vielheit, dieser nur eine Wirkung auf anderes aus. Die Gottheit ist daher nur der Grund, auf den wir alles Sein, die Kraft, auf die wir alle Wirkungen zurückführen müssen; aber von ihrem Wesen können wir nichts wissen, als dass es von allem Endlichen und uns Bekannten durchaus verschieden ist.

Sofern nun die Gottheit die Urkraft ist, muss sie alles hervorbringen; da sie aber ihrem Wesen nach über alles erhaben ist und keines andern bedarf, kann sie sich weder substantiell an ein anderes mittheilen, noch die Erzeugung des andern sich zum Zweck setzen; jene Hervorbringung darf weder (mit den Stoikern) als eine Vertheilung des göttlichen Wesens, ein theilweises Uebergehen desselben in das Abgeleitete, noch darf sie als ein Willensakt gedacht werden. Allein diese Bestimmungen in einem klaren und widerspruchslosen Begriff zu vereinigen, will Plotin nicht gelingen, er hilft sich daher mit Bildern: das Erste, sagt er, fliesse wegen seiner Vollkommenheit gleichsam über, strahle anderes von sich aus u. s. w. Der Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Urwesen soll naturnothwendig, aber für dieses selbst in keiner Weise Bedürfniss, mit keiner Veränderung in ihm selbst verbunden sein. Das Abgeleitete hängt daher zwar durchaus an dem, aus dem es entsprungen ist, und strebt ihm zu, es hat kein Sein, das nicht von jenem in ihm gewirkt wäre, es ist von ihm erfüllt und getragen, hat seinen Bestand nur daran, dass es von ihm hervorgebracht wird; aber das Hervorbringende bleibt seinerseits ungetheilt in sich und ausser dem Hervorgebrachten, und

Plotin's System kann insofern weniger ein Emanationssystem, als ein System des dynamischen Pantheismus genannt werden. Weil nun das Frühere seinem Wesen nach ausser dem Späteren bleibt, ist dieses nothwendig unvollkommener als jenes, eine blosse Abschattung und Abspiegelung desselben; und indem sich dieses Verhältniss bei jeder neuen Erzeugung wiederholt, jedem seine Theilnahme an dem Höheren durch seine nächste Ursache vermittelt ist, bildet die Gesammtheit der von dem Urwesen abstammenden Wesen eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit, und diese Abnahme setzt sich so lange fort, bis am Ende das Sein sich zum Nichtsein, das Licht zur Finsterniss abschwächt.

Das erste Erzeugniss des Urwesens ist der Nus, das Denken, welches zugleich das höchste Sein ist; wie ja schon Plotin's Vorgänger das wahrhaft Seiende, die Ideen, in das göttliche Denken verlegt hatten, während Plato seinerseits dem Seienden Vernunft und Denken zuschrieb. Plotin war zu dem „Ersten" gekommen, indem er über alles Sein und Denken hinausgieng; im Herabsteigen von jenem müssen diese die nächste Stelle nach ihm einnehmen. Das Denken des Nus ist nicht diskursives, sondern zeitloses, in jedem Augenblick vollendetes, anschauendes Denken; seinen Gegenstand bildet theils das Erste (von dem aber freilich auch dieses vollkommenste Denken kein vollkommenes, durchaus einheitliches Bild gewinnen soll), theils, wie beim aristotelischen Nus, es selbst als das Gedachte, das Seiende; dem dagegen, was unter ihm ist, wendet es sich nicht zu. Sofern der Nus das höchste Sein ist, kommen ihm die fünf Kategorieen des Intelligibeln zu, die Plotin Plato's „Sophist" entnommen hat: Sein, Bewegung, Beharren (*στάσις*), Identität und Unterschied. Die späteren Neuplatoniker jedoch, seit Porphyr, liessen diese Kategorieen des Intelligibeln fallen und begnügten sich mit den 10 aristotelischen Kategorieen, gegen die Plotin ebenso, wie gegen die 4 stoischen, manche Einwürfe erhoben hatte, und die er nur für die Erscheinungswelt gehen liess. Das Gemeinsame, das durch die Kate-

gorieen näher bestimmt wird, nennt Plotin das Unbegrenzte oder die intelligible Materie. In ihm liegt der Grund der Vielheit, welche der Nus im Unterschied vom Ersten in sich hat, und vermöge deren er sich in die übersinnlichen Zahlen, die Ideen, auseinanderlegt, von denen nicht allein jeder Gattung, sondern auch jedem Einzelwesen eine als das Urbild seiner individuellen Eigenthümlichkeit entsprechen soll. Diese Ideen werden aber zugleich, in einer bei Plotin noch beliebteren Darstellungsform, mit Philo als wirkende Kräfte oder Geister (*νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις*) gefasst. Und da sie nun nicht ausser einander sind, sondern in einander, ohne sich jedoch desshalb zu vermischen, schliessen sie sich auch wieder zur Einheit der intelligibeln Welt (*κόσμος νοητὸς*), des platonischen *αὐτοζῷον*, zusammen, die als das Reich der Ideen auch das der Schönheit, das Urschöne ist, in dessen Nachbildung jede andere Schönheit besteht.

Aus der Vollkommenheit des Nus folgt nun von selbst, dass er gleichfalls ein anderes aus sich erzeugen muss, und dieses sein Erzeugniss ist die Seele. Auch sie gehört noch zu der göttlichen, übersinnlichen Welt: sie hat die Ideen in sich und ist selbst Zahl und Idee, sie ist als Erscheinung des Nus Leben und Thätigkeit, und sie führt, wie jener, ein ewiges, zeitloses Leben. Aber sie steht bereits an der Grenze jener Welt: an sich selbst untheilbar und unkörperlich, neigt sie sich doch zugleich zum Theilbaren und Körperlichen, für das sie ihrer Natur nach sorgt, und ihm die vom Nus ausgehenden Wirkungen vermittelt. Sie ist desshalb auch nicht so einartig, wie der Nus. Die erste Seele oder die Weltseele ist nicht blos ihrem Wesen nach ausser der Körperwelt, sondern sie wirkt auf dieselbe auch nicht unmittelbar ein; und wenn ihr Plotin auch Selbstbewusstsein zuschreibt, findet er doch die Wahrnehmung, Erinnerung und Reflexion ihrer nicht würdig. Diese erste Seele strahlt aber eine zweite von sich aus, welche Plotin die Natur nennt, und erst sie ist mit dem Leibe der Welt ebenso verbunden, wie unsere Seele mit unserem Leibe. Jede von diesen Seelen er-

zeugt und umfasst aber eine Vielheit besonderer Seelen, die in ihr, als ihrem Ursprung, verknüpft sind und sich von ihr in die einzelnen Theile der Welt erstrecken. Mit diesen Theilseelen ist die untere Grenze der übersinnlichen Welt erreicht; steigt die göttliche Kraft noch weiter herab, so entsteht als ihre unvollkommenste Erscheinung die Materie.

§ 97. Plotin's Lehre von der Erscheinungswelt.

In seiner Ansicht von der Erscheinungswelt und ihren Gründen schliesst sich Plotin zunächst an Plato an. Die Sinnenwelt ist, im Gegensatz zu der übersinnlichen, das Gebiet des getheilten und veränderlichen, der Naturnothwendigkeit, dem Raum- und Zeitverhältniss unterworfenen, der wahren Wirklichkeit entbehrenden Seins. Der Grund davon kann nur in der Materie liegen, die wir als das allgemeine Substrat alles Werdens und aller Veränderung voraussetzen müssen. Sie ist, wie sie schon Plato und Aristoteles beschrieben, das Form- und Bestimmungslose, das Schattenbild und die blosse Möglichkeit des Seins, das Nichtseiende, die Beraubung, die Penia. Sie ist aber auch — und darin geht Plotin über Plato hinaus — das Böse, ja das Urböse, und sie ist diess eben, weil sie das Nichtseiende ist, denn alles Böse wird von Plotin auf einen Mangel, ein Nichtsein zurückgeführt; aus ihr stammt alles Böse in der Körperwelt und aus dem Leibe das in der Seele. Trotzdem ist sie aber nothwendig: das Licht musste schliesslich, in der weitesten Entfernung von seinem Ursprung, zur Finsterniss, der Geist zur Materie werden, die Seele das Körperliche als ihren Ort hervorbringen. Indem die Seele das, was unter ihr ist, erleuchtet und gestaltet, tritt sie zu diesem in Beziehung; indem sie das Uebersinnliche in die Materie überträgt, die es nur successiv zu fassen vermag, erzeugt sie die Zeit als die allgemeine Form ihres eigenen und des Weltlebens. Diese Thätigkeit der Seele (oder der Natur, vgl. S. 289) ist indessen nicht ein Wollen, sondern ein bewusstloses Schaffen, eine nothwendige Folge ihres Wesens, und eben desshalb ist die

Welt ohne Anfang und Ende, wie Plotin mit Aristoteles lehrt, während er zugleich nach stoischem Vorgang eine periodische Wiederkehr derselben Weltzustände annimmt. So nothwendig aber jene Thätigkeit ist, so ist sie doch immer ein Herabsinken der Seele in die Materie, und sie wird desshalb auch als ein Fall derselben bezeichnet.

Sofern nun diese Welt eine materielle ist, wird sie von Plotin als ein schattenhaftes Abbild der wahrhaft wirklichen, übersinnlichen betrachtet. Da es aber doch die Seele ist, die sie schafft und ihr die Züge ihres Urbilds aufdrückt, ist alles in ihr nach Zahlen und Ideen geordnet, durch die schöpferischen Begriffe (die *λόγοι σπερματικοὶ*, vgl. S. 208 f.), die das Wesen der Dinge sind, gebildet. Sie ist daher so schön und vollkommen, wie diess eine materielle Welt überhaupt sein kann. Die Naturverachtung der christlichen Gnostiker wird von Plotin noch mit dem vollen Natursinn des Griechen zurückgewiesen; und wenn er eine auf Absicht und Willen beruhende und auf das Einzelne gerichtete Fürsorge der Götter für die Welt allerdings nicht kennt, der Begriff der Vorsehung vielmehr bei ihm nur die natürliche Einwirkung des Höheren auf das Niedrigere bezeichnet, so wird doch der Vorsehungsglaube als solcher von ihm, im Anschluss an die platonische und stoische Theodicee, um so erfolgreicher vertheidigt, da seine Ansichten über die Willensfreiheit und die jenseitige Vergeltung ihn in den Stand setzen, gerade die Uebel, welche der stoischen Theodicee am meisten zu schaffen gemacht hatten, anderweitig zurechtzulegen. An die Stoiker (vgl. S. 209) knüpft Plotin auch mit seiner Lehre von der „Sympathie aller Dinge“ an; aber während jene mit derselben nur den natürlichen Causalzusammenhang bezeichnet hatten, bedeutet sie bei Plotin eine Wirkung in die Ferne, welche darauf beruht, dass bei der durchgängigen Lebendigkeit und Beseeltheit der Welt alles, was einem Theil derselben widerfährt, von dem Ganzen, und in Folge dessen auch von allen andern Theilen empfunden wird.

Im Weltganzen ist es der Himmel, in welchen die Seele

sich zuerst ergiesst, dem daher auch die reinste und edelste Seele inwohnt; nächst ihm die Gestirne, die auch von Plotin als die sichtbaren Götter gepriesen werden. Ueber Wandelbarkeit und Zeitleben erhaben, und desshalb weder der Erinnerung noch des willkürlichen Handelns, noch einer Vorstellung dessen, was unter ihnen ist, fähig, bestimmen sie dieses mit jener Naturnothwendigkeit, die im Zusammenhang und in der Sympathie des Universums begründet ist; die Astrologie dagegen und die ihr zu Grunde liegende Vorstellung von einem willkürlichen Eingreifen der Gestirne in den Weltlauf wird von Plotin entschieden bestritten und die astrologische Vorbedeutung auf das Erkennen zukünftiger Ereignisse aus ihren natürlichen Vorzeichen beschränkt. Der Raum zwischen den Gestirnen und der Erde ist der Wohnplatz aller Dämonen; Plotin theilt die Vorstellungen seiner Schule über diese Wesen, wiewohl er sie auch wieder, wie in seiner Lehre vom Eros, psychologisch umdeutet.

Von den irdischen Wesen hat nur der Mensch für unsern Philosophen ein selbständiges Interesse; und wenn auch seine Anthropologie in ihren Grundzügen nur eine Wiederholung der platonischen ist, bringt sie doch im weiteren neben aristotelischem auch manches eigenartige und manche Beweise einer feinen, besonders auch das Gefühlsleben betreffenden Beobachtung. Er schildert eingehender und in dogmatischerem Ton, als Plato, das Leben, welches die Seele in der übersinnlichen Welt führte, in der sie, wie die Seelen der Götter, keinem Wechsel und keiner Zeit unterworfen, ohne Erinnerung, Selbstbewusstsein und Reflexion, den Nus und das Seiende und das Urwesen in sich selbst unmittelbar anschaute. Er betrachtet ihr Herabsteigen in einen Körper (bei dem sie sich zuerst im Himmel mit einem ätherischen Leib umkleiden soll) zugleich als eine Naturnothwendigkeit und als eine Schuld, sofern sie durch einen unwiderstehlichen inneren Drang in den ihrer Beschaffenheit entsprechenden Körper herabgezogen wurde. Er findet das eigentliche Wesen des Menschen in seiner höheren Natur, zu der aber durch ihre

Verbindung mit dem Leibe ein zweites Ich, eine niedrigere Seele hinzukam, die zwar an jener hängt, aber von ihr in den Leib herabreicht. Er führt das Verhältniss der Seele zu ihrem Leibe mit Aristoteles auf das der wirkenden Kraft zu ihrem Werkzeug zurück. Er sucht die leidentlichen Seelenzustände und die auf das Sinnliche bezüglichen Seelenthätigkeiten als Vorgänge zu begreifen, die sich theils in dem Leibe theils in ihm und der niederen Seele gemeinsam vollziehen und von der höheren blos wahrgenommen werden. Er lässt andererseits den Nus und die höhere Seele zunächst unbewusst wirken und dieses ihr Wirken erst durch Reflexion und Abspiegelung zu einem bewussten werden. Er vertheidigt die Willensfreiheit gegen den stoischen und jeden andern Fatalismus auf's entschiedenste, geht aber dabei nicht sehr tief, und wiederholt auch seinerseits die Behauptung, das Böse sei unfreiwillig. Mit der Vorsehung wird die Freiheit durch die Bemerkung vereinigt: die Tugend sei frei, aber ihre Werke in den Weltzusammenhang verflochten. Plotin wiederholt ferner die platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die aber doch dadurch wieder in Frage gestellt wird, dass die Seelen in der übersinnlichen Welt sich des Erdenlebens nicht erinnern sollen. Die Seelenwanderung dehnt er bis zur Einkehr in Pflanzenleiber aus, und die Vergeltung, zu der sie führt, macht er zu einer bis in's einzelste sich erstreckenden Wiedervergeltung nach dem *jus talionis.*

§ 98. Plotin's Lehre von der Erhebung in die übersinnliche Welt.

Da die Seele ihrem Wesen nach einer höheren Welt angehört, kann auch ihre höchste Aufgabe nur die sein, dass sie ausschliesslich in dieser Welt lebe, und sich von jeder Neigung zum Sinnlichen befreie. Die Glückseligkeit besteht nach Plotin in dem vollkommenen Leben und dieses besteht im Denken; von den äusseren Zuständen dagegen ist sie seiner Ansicht nach so unabhängig, dass sich kein Stoiker hierüber entschiedener aussprechen könnte. Ihre erste Be-

dingung ist die Lossagung vom Leibe und von allem, was mit ihm zusammenhängt, die Reinigung (καθάρσις); aus dieser folgt von selbst, dass die Seele, durch nichts Fremdartiges gehemmt, sich der ihr eigenthümlichen Thätigkeit überlässt: die Katharsis schliesst alle Tugenden in sich. Dass sich diese Lossagung von der Sinnlichkeit durch ein ascetisches Leben bethätige, wird von Plotin trotz der Enthaltungen, die er sich selbst auferlegte und auch an anderen belobte, noch nicht allgemein verlangt; und in seinen Ausführungen über den Eros erkennt er mit Plato an, dass auch sinnliche Schönheit uns zur unsinnlichen führen könne. Aber seine ganze Ethik ist von der Ansicht beherrscht, dass ihre Verbindung mit dem Leibe der Grund alles Uebels für die Seele sei, und dass jede Thätigkeit um so höheren Werth habe, je weniger sie uns mit der Sinnenwelt in Berührung bringt. Die praktische und politische Thätigkeit ist zwar unentbehrlich, und der Tugendhafte wird sich ihr nicht entziehen, aber sie verwickelt uns zu tief in die Aussenwelt, sie macht uns von anderem abhängig; die ethischen und politischen Tugenden sind nur ein unvollkommener Ersatz der theoretischen. Auch diese sind aber von sehr ungleichem Werth. Die sinnliche Wahrnehmung zeigt uns nur dunkle Spuren der Wahrheit. Weit höher steht das vermittelte Denken (διάνοια, λογισμὸς) und seine kunstmässige Uebung, die Dialektik. Sie hat es mit dem wahrhaft Wirklichen, den Ideen und dem Wesen der Dinge, zu thun. Aber dieses mittelbare Erkennen selbst setzt ein unmittelbares, die Selbstanschauung des denkenden Geistes voraus, welche zugleich Anschauung des göttlichen Nus ist. Doch auch sie genügt unserem Philosophen noch nicht. Sie führt uns zwar zum Nus, aber nicht über ihn hinaus, und sie lässt den Unterschied des Anschauenden vom Angeschauten noch bestehen. Zu dem Höchsten gelangen wir erst dann, wenn wir bei vollkommener Vertiefung in uns selbst, auch über das Denken uns erhebend, im Zustand der Bewusstlosigkeit, der Entzückung (ἔκστασις), der Vereinfachung (ἅπλωσις),

von dem göttlichen Lichte plötzlich erfüllt und mit dem Urwesen selbst so unmittelbar eins werden, dass jeder Unterschied zwischen ihm und uns verschwindet. Plotin ist mit diesem Zustande, der freilich immer nur ein vorübergehender sein kann, aus eigener Erfahrung wohl bekannt; von seinen griechischen Vorgängern hat keiner dieses Hinausgehen über das Denken verlangt, wie ja auch keiner die Gottheit über dasselbe hinausrückt; nur Philo ist ihm hierin vorangegangen.

Im Vergleich mit dieser geistigen Erhebung zur Gottheit hat die positive Religion für Plotin im ganzen doch nur eine untergeordnete Bedeutung. Er ist allerdings weit entfernt, sich derselben kritisch gegenüberzustellen. Sein System kennt ja ausser der Gottheit im absoluten Sinn noch eine Menge höherer Wesen, die sich theils als sichtbare theils als unsichtbare Götter betrachten liessen; er tadelt es ausdrücklich, wenn man ihnen (wie die Christen) die ihnen gebührende Ehre verweigere, und er deutet auf sie die Götter der Mythologie und ihre Geschichte mit der herkömmlichen Willkür, ohne sich doch mit dieser Mythendeutung so eifrig zu befassen, wie diess manche von den Stoikern gethan hatten. Er benützt ferner seine Lehre von der Sympathie aller Dinge zu einer vermeintlich rationalen Begründung der Bilderverehrung, der Weissagung, des Gebets und der Magie, unter deren Begriff er schliesslich jede Neigung und Abneigung, jede Wirkung des Aeusseren auf das Innere stellt; so wenig er auch eine Wahrnehmung dessen, was auf der Erde geschieht, oder eine persönliche Einwirkung auf den Weltlauf mit der Natur der Götter vereinbar findet. Aber so gewiss er damit den Grund gelegt hat, auf dem seine Nachfolger bei ihrer Vertheidigung und Systematisirung der Volksreligion fortbauten, so ist doch seine eigene Stellung zu dieser immer noch eine verhältnissmässig freie. Seinem idealen Sinn genügt für sein eigenes Bedürfniss der innere Gottesdienst des Philosophen: „die Götter“, sagt er b. Porph. v. Plot. 10, als ihn Amelius in einen Tempel mitnehmen will, „müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen.“

§ 99. Plotin's Schule; Porphyrius.

Unter Plotin's Schülern zeigt sich der eben genannte Gentilianus Amelius in dem wenigen, was über ihn mitgetheilt wird, als einen unklaren Denker, einen Geistesverwandten und Bewunderer des Numenius. Ein weit hellerer Kopf ist der gelehrte Porphyrius (eigentlich: Malchus) aus Tyrus, der, 232/3 geboren, erst Longin, dann Plotin zum Lehrer hatte, und nach 301, vielleicht in Rom, starb. Neben einigen platonischen Schriften hatte er auch mehrere aristotelische erklärt und namentlich der aristotelischen Logik seine Aufmerksamkeit zugewendet (seine Einleitung zu den Kategorieen und die kleinere von seinen Erklärungen dieser Schrift ist noch vorhanden); und dieses Studium des Aristoteles musste ebenso, wie Longin's Einfluss, das Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdrucks bei ihm befördern. Er betrachtet als seine Aufgabe die Darstellung und Erläuterung, nicht die Prüfung oder systematische Fortbildung der Lehre Plotin's. In seinem Abriss derselben (*ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ*) legt er das grösste Gewicht auf die scharfe Unterscheidung des Geistigen und des Körperlichen, ohne im übrigen von Plotin's Bestimmungen abzuweichen; im Nus unterschied er das Sein, das Denken und das Leben, aber desshalb von 3 Nus zu reden, wie diess Amelius von einer ähnlichen Unterscheidung aus gethan hatte, würde er ohne Zweifel Bedenken getragen haben. In seiner Anthropologie, der er mehrere Schriften gewidmet hatte, tritt, so weit sie uns bekannt ist, namentlich das Bestreben hervor, die Einheit der Seele mit der Mehrheit ihrer Thätigkeiten und Kräfte zu vereinigen. Die Seele, sagt er, habe die Formen (*λόγοι*) aller Dinge in sich; je nachdem sich ihr Denken auf diesen oder jenen Gegenstand richte, nehme es die ihm entsprechende Gestalt an. Er will desshalb die Annahme verschiedener Theile der Seele nur im uneigentlichen Sinn gestatten. Ebenso soll die allgemeine

Seele das Wesen der Einzelseelen ausmachen, ohne sich an sie zu vertheilen. Den Thieren legt Porphyr Vernunft bei, will aber die Seelenwanderung nicht auf Thierleiber ausdehnen und die Menschenseelen sich andererseits auch nicht zu übermenschlicher Natur erheben lassen; doch stellt auch er den geläuterten Seelen eine gänzliche Ablösung von den vernunftlosen Kräften in Aussicht, bei der aber freilich mit der Begierde auch die Erinnerung an das Erdenleben erlöschen soll. Die Hauptaufgabe der Philosophie liegt aber für unsern Philosophen in ihrer praktischen Wirkung, in der „Rettung der Seele", und hier ist ihm das wichtigste jene Reinigung, jene Ablösung der Seele vom Leibe, die in seiner Ethik noch stärker betont wird, als bei Plotin, wiewohl die reinigende Tugend an sich zwar über der praktischen, aber unter der theoretischen und der paradigmatischen (dem Nus als solchem zukommenden) stehen soll. Für diese Reinigung verlangt er entschiedener, als Plotin, gewisse ascetische Uebungen: die Enthaltung von Fleischspeisen, für die er in einer eigenen Schrift (*π. ἀποχῆς ἐμψύχων*) streitet, die Ehelosigkeit, die Zurückziehung von Schauspielen und ähnlichen Belustigungen; und für den Kampf mit der Sinnlichkeit ist ihm die Unterstützung der positiven Religion in höherem Grade Bedürfniss, als einem Plotin. Auch er weiss sich allerdings mit vielem in dem Glauben und dem Kultus seiner Zeit nicht zu befreunden: er erkennt an, dass frommes Leben und heilige Gedanken der beste, der übersinnlichen Götter allein würdige Gottesdienst seien; und in dem merkwürdigen Brief an Anebon erhebt er gegen die herrschenden Vorstellungen über die Götter, die Dämonen, die Weissagung, die Opfer, die Theurgie, die Astrologie, so eingreifende Zweifel, dass man glauben sollte, er hätte allen diesen Dingen den Rücken kehren müssen. Diess ist jedoch nicht seine Meinung. Wir müssen uns, wie er sagt, durch die natürlichen Zwischenstufen, die Dämonen, die sichtbaren Götter, die Seele und den Nus, zum Ersten erheben; und von diesem Standpunkt aus bietet ihm namentlich seine

Dämonologie, die von allem Aberglauben seiner Zeit und seiner Schule erfüllt ist, die Mittel, die Religion seines Volkes, als deren Vorkämpfer er in seinen 15 Büchern gegen die Christen auftrat, auch gegen seine eigenen Zweifel in Schutz zu nehmen. Einestheils nämlich glaubt er, diese Religion sei von bösen Dämonen verfälscht worden, so dass eine Reinigung derselben von dem, was ihm darin zum Anstoss gereicht, nur eine Wiederherstellung ihres ursprünglichen Wesens sein soll. Andererseits aber weiss er alle wesentlichen Bestandtheile der Volksreligion vor der Vernunft zu rechtfertigen. Die Mythen sind allegorische Darstellungen philosophischer Wahrheiten, die Götterbilder und die heiligen Thiere Symbole des Uebersinnlichen, die Weissagung eine Deutung natürlicher Vorzeichen, die auch wohl durch Dämonen und Thierseelen vermittelt wird, die Magie und die Theurgie eine Einwirkung auf die niedrigeren Seelen- und Naturkräfte und die Dämonen; und auch solches, was der Philosoph an sich missbilligt, wie die blutigen Opfer, gestattet er der öffentlichen Gottesverehrung als ein Mittel zur Beschwichtigung unreiner Geister. Nur die Privatreligion des Philosophen soll davon frei bleiben.

§ 100. Jamblich und seine Schule.

Was bei Porphyr mehr nur ein Zugeständniss an die überlieferte Glaubensform war, tritt bei seinem Schüler Jamblichus (aus Chalcis, gest. um 330) in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Thätigkeit; gerade desshalb aber wurde er von seinen Schülern und von den späteren Neuplatonikern vergöttert (ϑεῖος ist sein stehendes Beiwort). Jamblich gehörte nicht blos seiner Abstammung nach Syrien an, sondern er scheint auch sein Leben hier zugebracht zu haben, und ebenso machen sich in seiner Philosophie die orientalischen Einflüsse sehr fühlbar. Er war zwar immerhin ein kenntnissreicher Gelehrter, ein Erklärer platonischer und aristotelischer Werke, und ein fruchtbarer Schriftsteller (erhalten sind, ausser vielen weiteren Bruchstücken, fünf

Bücher seiner *συναγωγὴ τῶν πυθαγορείων δογμάτων*). Aber er ist weit mehr spekulativer Theolog als Philosoph; und die theologische Ueberlieferung schöpft er, kritiklos wie er ist, mit Vorliebe aus den trübsten und spätesten Quellen. Gegen die Mängel des irdischen Daseins, den Druck der Naturnothwendigkeit, weiss er nur bei den Göttern Hülfe zu finden; seinem phantastischen Denken verdichtet sich jedes Begriffsmoment zu einer eigenen Hypostase; sein Glaubensbedürfniss weiss sich mit Vervielfältigung des Göttlichen nicht genug zu thun. Nach dem Grundsatz, dass zwischen jede Einheit und das, dem sie sich mittheilt, ein Vermittelndes treten müsse, unterschied er von dem Einen unaussprechlichen Urwesen eine zweite Einheit, die zwischen ihr und der Vielheit in der Mitte stehe. Plotin's Nus zerlegte er in eine intelligible (*νοητὸς*) und eine intellektuelle Welt; die erstere trotz ihrer Einheit, die jede Vielheit von sich ausschliessen sollte, in eine Dreiheit, die sich abermals zu drei Triaden erweiterte; das Intellektuelle ebenfalls in drei Triaden, von denen ihm die letzte, wie es scheint, auch wieder zur Hebdomas wurde. Zum Intelligibeln sollten die Urbilder gehören, zum Intellektuellen die Ideen. Aus der ersten Seele liess Jamblich noch zwei weitere hervorgehen, von denen er aber den zu ihnen gehörigen Nus, und zwar gleichfalls in doppelter Gestalt, abtrennte. Diesen überweltlichen Göttern zunächst stehen die innerweltlichen in drei Klassen: 12 himmlische Götter, die sich weiter zu 36 und dann zu 360 vervielfältigen; 72 Ordnungen von unterhimmlischen und 42 von Naturgöttern (die Zahlen scheinen theilweise aus astrologischen Systemen zu stammen). Auf sie folgen dann noch Engel, Dämonen und Heroen. Auf diese metaphysischen Wesen wurden die Götter des Volkes mit der herkömmlichen synkretistischen Willkür gedeutet, und in ähnlicher Weise wurde die Bilderverehrung, die Theurgie und die Mantik mit Gründen vertheidigt, in denen sich der irrationalste Wunderglaube mit dem Wunsche, das Wunder doch auch wieder als etwas Rationales erscheinen zu lassen,

widerspruchsvoll verbindet. An diese theologische Spekulation schliesst sich bei Jamblich die Zahlenspekulation an, der er nach neupythagoreischem Vorgang weit höheren Werth beilegt, als der wissenschaftlichen Mathematik, so hoch er diese auch preist. In seiner Kosmologie sind neben der Lehre von der Ewigkeit der Welt, die er mit seiner ganzen Schule theilt, das bemerkenswertheste seine Bestimmungen über die Natur oder das Schicksal (εἱμαρμένη), sofern er dieses als eine den Menschen bedrückende Macht schildert, aus deren Banden er nur durch das Eingreifen der Götter gelöst werden könne. In seiner Psychologie tritt noch mehr, als bei Porphyr, das Bestreben hervor, der Seele ihre Mittelstellung zwischen den über- und untermenschlichen Wesen zu wahren; wie er denn auch mit jenem einen Uebergang von Menschenseelen in Thierleiber bestritt, und diess um so mehr, da er den Thieren nicht, wie er, Vernunft beilegte. Porphyr's vier Klassen von Tugenden (s. S. 297) fügte er als fünfte und höchste die „einheitlichen" (ἑνιαῖαι) oder „priesterlichen" bei, durch die man sich zum Urwesen als solchem erhebe; aber als das nothwendigste erscheint doch auch bei ihm die Reinigung der Seele, durch die sie allein sich der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt und der Abhängigkeit von der Natur und dem Verhängniss entzieht.

Die Denkweise, deren entschiedensten Vertreter wir in Jamblich kennen gelernt haben, beherrscht von da an die neuplatonische Schule. Ganz in seinem Geiste wird in der ihm selbst beigelegten Schrift von den Mysterien, wahrscheinlich von einem seiner unmittelbaren Schüler, das Opferwesen, die Mantik, die Theurgie u. s. w. gegen Porphyr (s. S. 297) mit Geschick und Gewandtheit auf Grund des Satzes vertheidigt, dass man zu dem Höheren nur durch das Niedrigere gelange, und dass wenigstens der Mensch wegen seiner sinnlichen Natur diese materiellen Vermittlungen nicht entbehren könne. Zugleich wird aber nachdrücklich eingeschärft, dass uns nur die göttliche Offenbarung über die Mittel belehren könne, durch die wir mit der Gottheit in Verbindung

treten, und dass desshalb die Priester, als die Träger dieser Offenbarung, weit höher stehen als die Philosophen. — Unter denjenigen Schülern Jamblich's, deren Namen uns bekannt sind, scheint Theodorus von Asine, der auch noch Porphyr gehört hatte, der bedeutendste gewesen zu sein. In den Mittheilungen über ihn, die wir fast ausschliesslich Proklus verdanken, erscheint er als ein Vorgänger des letzteren in dem Versuche, eine dreigliedrige Ordnung durch die Theile der übersinnlichen Welt durchzuführen. Auf das Urwesen, von dem er aber nicht, wie Jamblich, eine zweite Einheit unterschied, liess er drei Triaden folgen, in die er den Nus zerlegte: eine intelligible, eine intellektuelle (Sein, Denken, Leben; vgl. S. 296) und eine demiurgische, die aber wieder drei Triaden umfassen sollte; dann drei Seelen, von denen die unterste die Weltseele oder das Verhängniss, der Leib derselben die Natur ist. Was uns von seinen näheren Bestimmungen über diese Wesen bekannt ist, lautet sehr formalistisch und geht theilweise zu kindischer Spielerei fort. Von zwei weiteren Schülern Jamblich's, Aedesius und Sopater, wissen wir nur, dass jener ihm in der Leitung der Schule folgte, und dieser unter Constantin I. Einfluss bei Hofe gewann, aber schliesslich hingerichtet wurde. Dexippus ist uns durch seine Erklärung der Kategorieen bekannt, die jedoch ganz von Porphyr und Jamblich abhängig ist. Unter den Schülern des Aedesius verfolgte zwar Eusebius eine wissenschaftlichere Richtung; den grösseren Einfluss hatte aber Maximus, dem seine Selbstüberhebung und seine theurgischen Künste schliesslich (um 370) den Tod brachten. Er und sein Gesinnungsgenosse Chrysanthius, persönlich anspruchsloser und achtungswerther, gewann den Kaiser Julianus für die Philosophie und die alten Götter; weitere Männer aus diesem Kreise sind Priscus, Sallustius, Eunapius (s. S. 11) und der berühmte Redner Libanius. Als Julian nach seiner Thronbesteigung (361) eine Wiederherstellung der hellenischen Religion unternahm, war es die

neuplatonische Philosophie, welche ihn dabei leitete. Aber der Versuch hätte misslingen müssen, wenn ihm auch nicht der frühe Tod seines Urhebers (363) ein jähes Ende bereitet hätte. Julian's Schriften, so weit sie philosophischen Inhalts sind, zeigen so wenig, als seines Freundes Sallustius Buch über die Götter, eine selbständige Fortbildung der von Jamblich entlehnten Sätze. Auch die geistvolle Hypatia, welche der platonischen Schule zu Alexandria vorstand und dieselbe zu hoher Blüthe brachte, schliesslich aber (415) dem Fanatismus des christlichen Pöbels zum Opfer fiel, scheint die neuplatonische Lehre, nach den Schriften ihres Schülers, des Bischofs Synesius von Ptolemais (um 365—415) zu schliessen, in der Gestalt vorgetragen zu haben, die ihr Jamblich gegeben hatte.

§ 101. Die Schule von Athen.

Zu einer letzten Wendung der neuplatonischen Wissenschaft führte das Studium des Aristoteles, das in der Schule während des vierten Jahrhunderts zwar nicht erloschen war, aber doch unverkennbar seit Jamblich unter den theosophischen Spekulationen und dem theurgischen Treiben an Einfluss und Bedeutung verloren hatte, das aber jetzt mit um so grösserem und nachhaltigerem Eifer wieder aufgenommen wurde, je mehr sich die Schule seit dem Scheitern des Julianischen Restaurationsversuchs in die Stellung einer unterdrückten und verfolgten Sekte zurückgedrängt, und je ausschliesslicher sie sich mit ihren Hoffnungen auf ihre wissenschaftliche Thätigkeit beschränkt sah. In Konstantinopel widmete sich Themistius während der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts der Erklärung der aristotelischen und auch der platonischen Schriften; und wenn er auch mit seinem ziemlich oberflächlichen Eklekticismus nicht zu den Neuplatonikern gezählt werden kann, traf er doch mit ihnen in der Ueberzeugung von der durchgängigen Uebereinstimmung des Aristoteles und Plato zusammen. Der Hauptsitz

der aristotelischen Studien wurde aber die platonische Schule in Athen; und sie war es auch, in der sich jene Verbindung des Aristotelismus mit Jamblich's Theosophie vollzog, welche dem Neuplatonismus des fünften und sechsten Jahrhunderts und dem von ihm abstammenden christlichen und mohamedanischen sein eigenthümliches Gepräge gab. Hier treffen wir um den Anfang des fünften Jahrhunderts den Athener Plutarchus, des Nestorius Sohn, der 431/2 in hohem Alter starb, als Schulvorsteher und gefeierten Lehrer; einen Mann, der platonische und aristotelische Werke mit gleichem Eifer in Schriften und Lehrvorträgen erklärte. Das wenige, was uns über seine philosophischen Ansichten mitgetheilt wird, geht über die Ueberlieferung seiner Schule nicht hinaus; es betrifft vorzugsweise die Psychologie, die er auf aristotelisch-platonischer Grundlage sorgfältig behandelt. Zugleich hören wir aber, dass er allerlei magische und theurgische Künste von seinem Vater erlernt hatte und fortpflanzte. Von seinen Schülern ist uns Hierokles, der in seiner Vaterstadt Alexandria gleichzeitig mit dem Aristoteliker Olympiodorus Philosophie lehrte, durch einige Schriften und Auszüge aus Schriften bekannt; und diese zeigen uns in ihm einen Philosophen, der zwar im allgemeinen auf dem Boden des Neuplatonismus steht, der aber auf die praktisch fruchtbaren Lehren, auf den Vorsehungsglauben und reine sittliche Grundsätze viel höheren Werth legt, als auf metaphysische Spekulation; in der gleichen Richtung folgte ihm sein Schüler Theosebius. Um so eifriger wurde jene Spekulation von Hierokles' Landsmann und Mitschüler Syrianus, dem Mitarbeiter und Nachfolger Plutarch's, betrieben. Dieser von Proklus und den Späteren hoch gepriesene Platoniker war zwar gleichfalls ein genauer Kenner und eifriger Ausleger des Aristoteles; aber die massgebenden Auktoritäten sind für ihn neben Plato, gegen den er Aristoteles tief herabsetzt, die neupythagoreischen und orphischen Schriften und die angeblich chaldäischen Göttersprüche, und der Lieblingsgegenstand seiner Spekulation

ist die Theologie. Seine Behandlung derselben[1]) bleibt aber doch an systematischer Ausarbeitung hinter der des Proklus noch erheblich zurück. Aus dem gegensatzlosen Einen liess er zunächst mit den Neupythagoreern das Eins und die unbestimmte Zweiheit als die allgemeinsten Gründe der Dinge hervorgehen. Im Nus unterschied er mit Jamblich das Intelligible und das Intellektuelle, an dessen Spitze der Demiurg steht; die Ideen sollten ursprünglich als die Urbilder oder die einheitlichen Zahlen im Intelligibeln, erst abgeleiteter Weise im Verstand des Demiurg sein. Ueber die Seele bemerkt er (nach Prokl. in Tim. 207 B), dass sie theils in sich bleibe, theils aus sich heraustrete, theils zu sich zurückkehre, ohne doch diese Unterscheidung (wenn sie wirklich schon ihm angehört) auf die Gesammtheit des Wirklichen anzuwenden. Von seinen sonstigen Ansichten ist zu erwähnen, dass er von den „immateriellen" Körpern behauptet, sie können mit andern denselben Raum einnehmen, und dass er annahm, die Seelen bleiben nach dem Tode mit ihren ätherischen Leibern und den höheren von den vernunftlosen Lebenskräften für immer, mit den niedrigeren von diesen nur eine Zeit lang verbunden. Im übrigen scheint er sich von der Ueberlieferung seiner Schule nicht entfernt zu haben.

Plutarch's und Syrian's Schüler war nun der Nachfolger des letzteren, der Lycier Proklus, der 410 in Konstantinopel geboren, in seinem 20. Jahr nach Athen kam und 485 ebendaselbst starb; neben ihm kommt sein Mitschüler Hermias, der in Alexandria lehrte, nicht in Betracht. Durch seinen eisernen Fleiss, seine Gelehrsamkeit, seine logische Meisterschaft, seinen systematischen Geist, seine fruchtbare Thätigkeit als Lehrer und als Schriftsteller[2]) ragt

[1]) So weit wir sie aus dem einzigen, was von ihm übrig ist, einem Theil seines Commentars zur Metaphysik, Schol. in Arist. 837 ff., und aus Proklus zum Timäus kennen.

[2]) Ueber Proklus' Schriften, von denen nur ein Theil erhalten ist: Phil. d. Gr. III b, 778 f. Freudenthal im Hermes XVI, 214 f.

Proklus unter den Platonikern ebenso hervor, wie Chrysippus unter den Stoikern; zugleich war er aber ein Ascet und Theurg, der Offenbarungen zu erhalten glaubte, und sich in Religionsübungen nicht genugthun konnte, er theilte die religiöse Begeisterung seiner Schule, ihren Glauben und ihren Aberglauben, ihre Verehrung gegen orphische Gedichte, chaldäische Orakel und ähnliche Erzeugnisse; und er unternahm es nun, die ganze ihm von seinen Vorgängern überlieferte Masse theologischer und philosophischer Ueberzeugungen zu einem einheitlichen, methodisch ausgeführten System zu verarbeiten, welches in der Folge der mohamedanischen wie der christlichen Scholastik zum Vorbild gedient hat. Mit ihnen theilt es, bei grosser formeller Vollendung, die innere Unfreiheit des Denkens, aus dem es hervorgieng, den Mangel an einer wirklich wissenschaftlichen Begründung und Behandlung. Das allgemeinste Gesetz, nach dem dieses System sich aufbaut, ist das der triadischen Entwicklung. Das Hervorgebrachte ist dem Hervorbringenden einestheils ähnlich, denn dieses kann jenes nur hervorbringen, indem es sich ihm mittheilt; andererseits ist es von ihm verschieden, wie das Getheilte von dem Einheitlichen, das Abgeleitete von dem Ursprünglichen. Nach jener Beziehung bleibt es in seiner Ursache und diese ist, wenn auch nur unvollständig, in ihm, nach dieser tritt es aus ihr heraus. Weil es aber doch an ihr hängt und ihr verwandt ist, wendet es sich trotz der Trennung zu ihr hin, sucht sie auf niedrigerer Stufe nachzubilden und sich ihr zu einigen. Das Sein des Hervorgebrachten im Hervorbringenden, sein Heraustreten aus ihm und seine Rückkehr zu ihm (*μονή*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφή*) sind die drei Momente, durch deren fortgesetzte Wiederholung die Gesammtheit der Dinge aus ihrem Urgrund sich entwickelt. Die letzte Quelle dieser Entwicklung kann natürlich nur das Urwesen bilden, das Proklus nach Plotin's Vorgang schildert, als absolut erhaben über alles Sein und Erkennen, höher als das Eins,

Ursache ohne Ursache zu sein, weder seiend noch nicht seiend u. s. f. Aber zwischen dieses Erste und das Intelligible schiebt er mit Jamblich (S. 299) ein Zwischenglied ein: die absoluten Einheiten (*αὐτοτελεῖς ἑνάδες*), welche die einheitliche, überwesentliche Zahl bilden, welche aber zugleich als die höchsten Götter bezeichnet werden und als solche Prädikate erhalten, die für ihr abstraktes Wesen viel zu persönlich lauten. Auf sie folgt erst das Gebiet, welches Plotin dem Nus zugewiesen hatte; Proklus zerlegt dasselbe in theilweisem Anschluss an Jamblich und Theodor (vgl. S. 299. 301) in drei Sphären: das Intelligible, das Intellektuell-Intelligible (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερὸν*) und das Intellektuelle; als Grundeigenschaft des ersten bezeichnet er das Sein, des zweiten das Leben, des dritten das Denken. Die zwei ersten von diesen Sphären werden dann wieder, zum Theil nach den gleichen Theilungsgründen, in je drei Triaden, die dritte in sieben Hebdomaden gegliedert, und die einzelnen Glieder jeder Reihe zugleich als Götter gefasst und mit einer von den Gottheiten der Volksreligion identificirt. Die Seele, deren Begriff ebenso bestimmt wird, wie bei Plotin, umfasst drei Klassen von Theilseelen: göttliche, dämonische und menschliche. Die göttlichen werden in drei Ordnungen vertheilt: die vier Triaden hegemonischer Götter, ebenso viele „weltfreie“ (*ἀπόλυτοι*) Götter, und die innerweltlichen Götter, die in Sterngötter und Elementargötter zerfallen; bei der Deutung der Volksgötter auf diese metaphysischen Wesen findet es Proklus nöthig, einen dreifachen Zeus, eine doppelte Kore, eine dreifache Athene zu unterscheiden. An die Götter schliessen sich die Dämonen an, welche näher in Engel, Dämonen und Heroen zerfallen und unter Einmischung vielfachen Aberglaubens in der herkömmlichen Weise beschrieben werden; an sie diejenigen Seelen, die zeitweise in materielle Leiber eintreten. — Von der Seele hatte nun Plotin die Materie erzeugt werden lassen; Proklus leitet sie unmittelbar von dem Unbegrenzten

her, welches bei ihm mit dem Begrenzten und dem Gemischten die erste von den intelligibeln Triaden bildet; was ihr Wesen betrifft, so ist sie nach ihm nicht das Böse, sondern weder gut noch böse. Seine kosmologischen Vorstellungen stimmen in allem wesentlichen mit denen Plotin's überein, nur dass er den Raum für einen aus dem feinsten Licht bestehenden Körper hält, welcher den der Welt durchdringe (vgl. Syrian, S. 304). Mit Plotin vertheidigt er die Vorsehung wegen des Uebels in der Welt; an ihn und Syrian schliesst er sich in seinen Annahmen über die Herabkunft und das künftige Schicksal der Seelen an; in seiner Psychologie verbindet er platonische und aristotelische Bestimmungen, vermehrt aber die Zahl der Seelenvermögen dadurch, dass er von dem Denken oder der Vernunft noch das Einheitliche oder Göttliche im Menschen unterscheidet, das höher sei, als jene, und mit dem allein das Göttliche erkannt werden könne. Seine Ethik verlangt eine durch die fünferlei Tugenden (die wir S. 300 bei Jamblich trafen) stufenweise aufsteigende Erhebung zum Uebersinnlichen, deren letztes Ziel auch bei ihm die mystische Einigung mit der Gottheit ist. Aber je fester er überzeugt ist, dass alles höhere Wissen auf göttlicher Erleuchtung beruhe, und dass nur der Glaube uns mit der Gottheit verknüpfe, um so weniger will er auf alle jene religiösen Hülfsmittel verzichten, denen die neuplatonische Schule seit Jamblich einen so hohen Werth beilegte, und deren Wirksamkeit auch Proklus mit den herkömmlichen Gründen vertheidigt. In dem gleichen Geiste sind selbstverständlich seine Mythendeutungen gehalten.

Durch Proklus hat die neuplatonische Lehre die abschliessende Gestalt erhalten, in der sie der Folgezeit überliefert wurde. Nach ihm hatte die Schule zwar immer noch einzelne achtungswerthe Vertreter, aber keinen, der ihm an wissenschaftlicher Kraft und an Einfluss zu vergleichen wäre. Sein Schüler Ammonius, des Hermias (S. 304) Sohn, der in Alexandria, wie es scheint geraume Zeit, lehrte

und sich grossen Ansehens erfreute, war ein tüchtiger Ausleger der platonischen, namentlich aber der aristotelischen Schriften und in den mathematischen Wissenschaften wohl bewandert; eigenthümliche Ansichten von einiger Erheblichkeit treten bei ihm nicht hervor. Asklepiodotus, den Simplicius (Phys. 795, 13) Proklus' besten Schüler nennt, ein ausgezeichneter Mathematiker und Physiker, scheint sich durch eine nüchternere, den theologischen Ueberschwänglichkeiten und theurgischen Künsten abgeneigte Denkweise von der Mehrzahl seiner Parteigenossen unterschieden zu haben. Marinus, der Biograph des Proklus und sein Nachfolger im Scholarchat, war unbedeutend; sein Nachfolger, der von Damascius (vita Isid. b. Phot. Cod. 181. 242) bewunderte Isidorus, ein unklarer Theosoph in Jamblich's Art; über Hegias, der ihm folgte, auch noch einen Schüler des Proklus, ist uns so wenig, als über andere Schüler jenes Philosophen, deren Namen überliefert sind, näheres bekannt. Damascius, der Schüler des Marinus, Ammonius und Isidorus, welcher um 520—530 der Schule in Athen vorstand, ein Bewunderer und Geistesverwandter Jamblich's, bemüht sich in seinem Werk über die letzten Gründe (π. ἀρχῶν)[1]) vergeblich, von dem Urwesen, über dessen Unbegreiflichkeit er sich nicht stark genug auszudrücken weiss, durch Einschiebung einer zweiten und dritten Einheit den Uebergang zum Intelligibeln zu finden; und schliesslich sieht er sich zu dem Bekenntniss gedrängt, dass man eigentlich gar nicht von einem Hervorgang des Niedrigeren aus dem Höheren, sondern nur von Einem einheitlichen unterschiedslosen Sein reden dürfe. Der letzten Generation heidnischer Neuplatoniker gehört Simplicius an, ein Schüler des Ammonius und Damascius, dessen Commentare zu mehreren

[1]) Von Ruelle 1889 herausgegeben. Ueber seine sonstigen Schriften: Phil. der Gr. III b, 838, 7. Heitz in den Strassburger Abhandl. z. Philosophie (1884) S. 1 ff.

aristotelischen Werken für uns von unschätzbarem Werth sind, und nicht blos von der Gelehrsamkeit, sondern auch von dem selbständigen und klaren Denken ihres Verfassers Zeugniss ablegen, aber doch nirgends über den Rahmen der neuplatonischen Ueberlieferung hinausgehen; ferner Asklepius und der jüngere Olympiodorus, zwei Schüler des Ammonius, von denen wir gleichfalls noch Commentare besitzen, und mehrere andere. Aber in dem christlich gewordenen Römerreiche konnte die Philosophie sich nicht länger in einer von der siegreichen Kirche unabhängigen Stellung behaupten. Im Jahr 529 erliess Justinian das Verbot, fernerhin in Athen Philosophie zu lehren. Das Vermögen der platonischen Schule, welches ziemlich beträchtlich war, wurde eingezogen. Damascius wanderte mit sechs Genossen, unter denen sich auch Simplicius befand, nach Persien aus, von wo sie aber bald enttäuscht zurückkehrten. Bald nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts scheinen die letzten von den Platonikern, welche nicht in die christliche Kirche eingetreten waren, ausgestorben zu sein; Olympiodor verfasste seinen Commentar zur Meteorologie nach 564.

In der Westhälfte des Römerreichs scheint sich der Neuplatonismus nur in der einfacheren und reineren Gestalt, die er bei Plotin und Porphyr hatte, fortgepflanzt zu haben. Spuren seines Daseins finden sich vielleicht in den logischen Arbeiten und den Uebersetzungen des Marius Victorinus (um 350), des Vegetius (Vectius, Vettius) Prätextatus (wahrscheinlich 387 gest.) und Albinus, so weit wir von ihnen wissen, und in dem encyklopädischen Werk des Marcianus Capella (um 350—400); bestimmtere bei Augustinus (353—430) und den beiden Platonikern Macrobius (um 400) und Chalcidius (wohl im 5. Jahrh.). Der letzte Vertreter der alten Philosophie ist hier der edle Anicius Manlius Severinus Boethius, der um 480 geboren war und 525 auf Theodorich's Befehl hingerichtet wurde. Denn wiewohl er äusserlich der christlichen Kirche angehörte,

ist doch seine eigentliche Religion die Philosophie. In dieser bekennt er sich zu Plato und Aristoteles, die seiner Ansicht nach mit einander durchaus übereinstimmen; sein Platonismus hat die neuplatonische Färbung; auch der Einfluss der stoischen Moral lässt sich aber in seiner „philosophischen Trostschrift“ nicht verkennen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Namenregister.

Achaikus 257.
Adrastus 257.
Aedesius 301.
Aelius Stilo 241.
Aemilius Paulus 239.
Aenesidemus 261—263.
Aeschines d. Sokrat. 98.
Aeschines d. Akadem. 243.
Aëtius 7.
Agrippa 263.
Akademie, alte 143—146; neuere 234—238; nach Klitomachus 243 bis 245. 258—260.
Akusilaos 22.
Albinus d. ält. 259 f. 273; d. j. 309.
Alcidamas 79.
Alcinous 259, 1.
Alexander d. Gr. 147 f.
— v. Aegä 257.
— v. Aphrodisias 257 f. 11. 12.
— Polyhistor 10. 267. 269.
Alexinus 99.
Alkmäon 49.
Amafinius 223.
Amelius 296.
Ammonius, Lehrer Plutarch's 258.
Ammonius Sakkas 284 f.
Ammonius Herm. 307 f.
Anacharsis 24.
Anaxagoras 71—75. 31. 87.
Anaxarchus 71.
Anaximander 33—36.
Anaximenes 36 f.
Anchipylus 101.
Andronikus 245 f. 11. 149. 154.
Anebon 297.
Anniceris d. ält. 110.
— d. jüng. 105. 108.
Antigonus Karystius 9.
Antiochus Epiphanes 276.
— v. Askalon 244 f. 8.
— d. Skeptiker 263.
Antipater der Cyrenaiker 105.
— d. Stoiker 200. 218.
Antisthenes d. Sokratiker 101—105.
— d. Rhodier 9. 196.
Antoninus, M. Aurel. 254 f. 222. 249.
Anytus 96.
Apelliko 154.
Apollodorus d. Chronist 9.
— d. Stoiker 242.
— d. Epikureer 222. 9.
Apollonius d. Stoiker 10.
— v. Tyana 267. 270. 10.
Apulejus 259. 273.
Aratus 199.
Arcesilaos 234 f. 236. 146.
Archedemus 200. 208.
Archelaos 75. 87.
Archytas 43. 110. 267.
Arete 105.
Aristarchus 222.

Aristippus d. ält. 105—108.
— d. jüng. 105.
— d. Akademiker 9.
Aristo, Vater Plato's 109.
— aus Chios 199. 201. 205, 1. 214. 216.
— aus Keos 195 f.
—, jüngerer Peripat. 246.
Aristobulus 277 f.
Aristokles 257. 10.
Aristophanes v. Byzanz 11. 114.
Aristoteles 146—192. 7. 8. 18. 26 f. 73. 89. 111. 141. 226.
Aristoxenus 194. 8.
Aristus 245.
Arius Didymus 243. 245. 8. 267.
Arrianus 253.
Artemon 154.
Asklepiades 240.
Asklepiodotus 308.
Asklepius 309.
Aspasius 257.
Ast 112 f. 114.
Athenäus 6.
Athenodorus, zwei, 243.
Atomisten 65—71. 31.
Attalus 250.
Attikus 259. 273.
Augustinus 7. 8. 309.

Bäumker 15.
Basilides 222.
Bernays 53, 1. 57, 1. 152, 1. 190.
Bias 24.
Böckh 12. 39.
Boethius 309 f.
Boethus d. Stoiker 241.
— d. Peripat. 246.
Bonitz 150.
Brandis 13. 14.
Brucker 12.
Buhle 13.
Bywater 57, 1.

Cato 243.
Celsus, Corn. 249.
Celsus d. Platoniker 259. 273.
Chäremon 250.
Chaignet 40, 1. 109.
Chalcidius 309.
Chamäleon 195.
Charmidas 243.
Charondas 267.
Chilon 24.
Chrysanthius 301.
Chrysippus 199. 203. 204. 205. 206. 210. 211. 212. 214. 215. 220. 221.
Cicero 247 f. 7.
Clemens Alex. 7. 8.
Cornutus 250.
Cousin 14.
Crassitius 249.
Creuzer 285, 1.
Cyniker 101—105. 255 f.
Cyrenaiker 105—108.

Damascius 308 f. 11.
Dardanus 242.
Demetrius Phaler. 195.
— d. Epikureer 222.
— d. Cyniker 256.
— d. Magnesier 10.
Demokritus 65—71. 18.
Demonax 256.
Dercyllides 11.
Dexippus 301.
Dicäarchus 194. 8.
Diels 7. 15. 65, 1. 152, 1.
Dio aus Syrakus 110.
— Chrysostomus 260.
Diodorus Kronos 99. 100.
— d. Peripatetiker 196.
Diogenes v. Apollonia 38 f.
— d. Demokriteer 71.
— d. Cyniker 101. 104. 105.
— v. Seleucia 200. 241.
— Laertius 7. 10.
Diokles 10.
Dionysius, die Tyrannen 110.
— d. Stoiker 243.

Dionysius d. Epikureer 222.
Dionysodorus 79. 81.
Dissen 89.
Domitianus 253.
Dümmler 101, 1.
Duris 195.

Ekphantus 49. 146.
Eleatische Schule 50—56. 31.
Elische Schule 101.
Empedokles 61—65. 31.
Epicharmus 49.
Epiktetus 253 f.
Epikurus 222—233. 9. 29. 65, 1.
Epikureer 222—233. 27.
Epimenides 22.
Epiphanius 8.
Eratosthenes 199. 6. 218.
Erdmann 14.
Eretrische Schule 101.
Erymneus 196.
Essener 276 f.
Evander 235.
Eubulides 99.
Eudemus 193 f. 7. 151. 192.
Eudocia 11.
Eudorus 245. 8. 11. 267. 271.
Eudoxus 146. 172.
Euemerus 105.
Euenus 79.
Euklides 99. 98. 109.
Eunapius 11. 301.
Euphrates 250.
Euripides 75.
Eurytus 43.
Eusebius d. Neuplat. 301.
— v. Cäsarea 6. 8.
Euthydemus 79. 80. 81.

Fabianus Papir. 249.
Fabricius 12.
Favorinus 265. 10.
Figulus s. Nigidius.
Flaminius 239.
Freudenthal 259, 1. 304, 1.
Fülleborn 13.

Gajus 259. 260.
Galenus 260 f. 7. 8.
Gallienus 285.
Gellius, A. 6.
Geminus 243.
Gladisch 16.
Gomperz 57, 1.
Gorgias 78. 80. 81. 82. 84.
Grote 14. 77. 109. 113.

Harpokration 259. 274.
Hegel 4. 13. 60. 77.
Hegesias 105. 108.
Hegesinus (-silaus) 235.
Hegias 308.
Heinze 15.
Heitz 153. 308, 1.
Hekato 242.
Heraklides d. Pont. 143. 146. 8.
— Lembus 9.
— d. Skeptiker 261.
Heraklitus d. Ephesier 56—61. 31. 40. 202.
Heraklitus d. Stoiker 250.
Herillus 199. 201. 216.
Hermann 77. 109. 114 f.
Hermarchus 222.
Hermes Trismeg. 274 f.
Hermias v. Atarneus 147.
— d. Neuplat. 304.
— d. Christ 8.
Herminus 257.
Hermippus 196. 9. 149.
Hermodorus 8.
Hermotimus 72.
Herodotus d. Histor. 41.
— d. Skept. 263.
Hesiodus 22.
Hestiäus 143. 146.

Hesychius 11. 149.
Hierokles 303.
Hieronymus d. Rhodier 196.
Hiketas 49.
Hildenbrand 15.
Hipparchia 102.
Hippasus 49.
Hippias 79. 82. 84.
Hippo 37.
Hippobotus 10.
Hippolytus 7.
Hirzel 70, 1. 200, 1.
Hody 277.
Hypatia 302.

Jamblichus 298—300. 7. 11.
Jason 243.
Ichthyas 89.
Idäus 38.
Idomeneus 222. 9.
Johannes Philoponus 11.
— Stob. s. Stobäus.
Jonische Philosophen 32—39. 30.
Irenäus 8.
Isidorus 308.
Isokrates 41. 147.
Juba 267.
Julianus 301 f.
Justinianus 309.
Justinus 7.

Kallikles 79. 82.
Kallimachus 9.
Kallippus 172.
Kallisthenes 194. 148.
Karneades d. ält. 235—238. 287.
— d. jüng. 238.
Karsten 50, 1. 52, 1. 61, 1.
Kebes 98.
Kenyon 151.
Kirchhoff 285, 1.
Kirchner 285, 1.
Kleanthes 199. 202. 203. 208. 211. 212. 213. 214. 218. 221. 222. 9. 11.
Klearchus 194. 8.
Kleinias 43.
Kleobulus 24.
Kleomedes 250.
Kleomenes 199.
Klitomachus 236. 238. 7. 9.
Klytus 194.
Köstlin 15.
Kolotes 222.
Krantor 146. 11.
Krates d. Cyniker 102. 105.
— d. Akad. 146.
— d. Neuakad. 238.
Kratippus 246.
Kratylus 61. 109.
Kritias 79. 83.
Kritolaos 195 f.
Krohn 115.
Kronius 259. 274.

Lacydes 235.
Laelius 241.
Lange 14.
Lassalle 57, 1. 60.
Leo 194.
Leucippus 65 f. 31. 38.
Lewes 14.
Libanius 301.
Lobeck 277.
Longinus 285.
Lucanus 250.
Lucianus 260.
Lucretius 223. 222, 1. 229.
Lütze 34, 1.
Lyko, Ankläger d. Sokrat. 96.
— d. Pythag. 8.
— d. Peripatet. 195 f.
Lykophron 79.
Lysis 43.

Macrobius 309.
Marcianus Capella 309.
Marcks 255, 1.

Marinus 308.
Mark Aurel s. Antoninus.
Marsilius Ficinus 285, 1.
Maximus a. Tyrus 259. 273.
— d. Neuplat. 301.
Megariker 99—101.
Meiners 12.
Meletus 96.
Melissus 55 f.
Menedemus d. Eretr. 101.
— d. Cyniker 102.
— d. Akad. 143
Menippus 102.
Meno 194.
Menodotus 263.
Meton 61.
Metrodorus a. Chios 71.
— d. Anaxagoreer 75.
— d. Epikureer 222.
— v. Stratonice 243.
Meyer, J. B. 14. 175.
Mnesarchus 242.
Moderatus 267. 270. 10.
Moschus 101.
Müller, H. F. 285, 1.
Mullach 15. 50, 1. 52, 1. 56, 1. 57, 1. 61, 1.
Munk 112. 114.
Musonius Rufus 252 f. 220, 1.
Myson 24.

Nausiphanes 71. 222.
Neanthes 9.
Neleus 154.
Neokles 222.
Nessus 71.
Neuhäuser 34, 1.
Neuplatoniker 283—310. 28 f.
Neupythagoreer 266—271. 28 f.
Nicias 10.
Nigidius Figulus 267.
Nigrinus 259.
Nikolaus v. Damaskus 246.
Nikomachus d. Stagirite 146.
Nikomachus v. Gerasa 267. 270. 10.
Numenius 259. 274. 267. 7.

Ocellus 267. 269.
Oenomaus 256.
Olympiodorus d. ält. 303.
— d. jüng. 309.
Oncken 113.
Origenes d. Platoniker 285.
— d. Kirchenlehrer 7. 285.
Orphische Theogonie 22.

Pabst 56, 1.
Pamphilus 222.
Panätius 241 f. 9. 98. 239.
Parmenides 51—54.
Pasikles 99.
Patro 223.
Peregrinus Proteus 256.
Periander 24.
Perikles 72.
Periktione 109.
Peripatetiker 147. 192—196. 245. 247. 257 f.
Persäus 199.
Persius 250.
Pfleiderer 57, 1. 61. 115.
Phädo 101.
Phädrus 223.
Phänarete 87.
Phanias 194. 8.
Pherecydes 22.
Philippus, König 147.
— v. Opus 143. 145. 8. 113.
Philo d. Megariker 99. 100.
— v. Larissa 243.
— d. Jude 279—283. 284. 7.
Philodemus 223. 9. 151. 222, 1.
Philolaos 43. 39, 2. 44. 46. 47. 48.
Philostratus 267.
Phocylides 23.
Phormio 196.
Photius 6.

Pittakus 24.
Plato 109—143. 7. 8. 18. 26 f. 73. 89. 106. 172. 186.
Plotinus 285—295. 28.
Plutarchus v. Chäronea 258. 271—273. 7. 11. 154.
— v. Athen 303.
Polemo 146.
Pollio 252.
Polus 79. 82.
Polyänus 222.
Polystratus 222.
Porphyrius 296—298. 7. 10. 285. 288.
Posidonius 242 f. 220, 1.
Potamo 245.
Prantl 14.
Praxiphanes 195.
Preller 14.
Priscus 301.
Prodikus 79. 82. 83. 84.
Proklus 304—307. 7. 11.
Protagoras 78. 81. 82. 83. 84.
Protarchus d. Rhetor 79.
— d. Epik. 222.
Proxenus 147.
Prytanis 196.
Ptolemäus d. Peripatet. 149.
— d. Skept. 261 f.
Pyrrho 233 f.
Pythagoras 39—43. 46. 47.
Pythagoreer 39—50. 30.
Pythias 147.

Ribbing 112 f.
Richter, A. 285, 1.
Ritter 13. 34, 2. 122.
Röth 16. 40, 1.
Rohde 65, 1.
Rose 153, 1.
Ruelle 308, 1.

Sallustius 301 f.
Salomo, Weisheit Sal. 278.
Salonina 285.
Sarpedon 261 f.
Saturninus 263. 265.
Satyrus 196. 9.
Scävola 241.
Schaarschmidt 39. 112 f.
Schaubach 72, 1.
Schleiermacher 12. 36. 57, 1. 60. 89. 93. 99. 112. 114 f.
Schmidt, L. 15.
Schorn 72, 1.
Schultess 14.
Schuster 57, 1.
Schwegler 14. 150.
Scipio Aemilianus 239. 241.
Seneca 250—252. 7. 212. 220.
Severus 259. 260.
Sextius, die 249.
Sextus Empir. 263—265. 7.
Siebeck 15.
Simmias 98.
Simplicius 308 f. 11.
Siro 223.
Skeptiker: ältere 233—238; jüngere 261—265.
Socher 112 f. 114.
Sokrates 87—98. 25. 26. 86.
Solon 21. 23. 24.
Sopater 301.
Sophisten 76—84. 25. 32. 118 f.
Sophroniskus 87.
Sosigenes 257.
Sosikrates 9.
Sotion, d. Peripatet. 196. 9.
— jüngerer Peripatet. 257.
— d. Alexandriner 249.
Soulier 57, 1.
Speusippus 143 f. 8. 106.
Sphärus 199. 9. 221.
Stallbaum 112.
Staseas 246.
Stein, H. v. 52, 1. 61, 1. 109. 112.
Stein, L. 200, 1.
Steinhart 109. 112.

Stilpo 99. 100.
Stobäus, Joh. 6. 7.
Stoiker 198—222. 27. 28; spätere 241—243. 249—255.
Strabo 243. 154.
Strato 195.
Strümpell 14. 113.
Sturz 61, 1.
Suckow 112 f.
Suidas 11.
Susemihl 112.
Synesius 302.
Syrianus 303 f.

Taurus 259.
Teichmüller 57, 1. 132.
Telekles 235.
Teles 199.
Tennemann 13.
Tertullian 7.
Thales 32 f. 24. 30.
Theagenes 256.
Themistius 302. 258.
Theo d. Smyrnäer 259. 273.
Theodas (Theudas) 263.
Theodoretus 7.
Theodorus d. Atheist 105. 108.
— v. Asine 301.
Theognis 21. 23.
Theomnestus 245.
Theophrastus 192 f. 7. 8.
Theosebius 303.
Thrasyllus 11. 114. 245.
Thrasymachus d. Megariker 99.
— d. Rhetor 79. 82. 84.
Tiedemann 12.
Timäus d. Lokrer 269.
Timon 233 f.
Tubero 262.
Tyrannio 154. 246.

Ueberweg 14. 112 f.
Usener 115. 222, 1.

Valckenaer 277.
Valentinus, Gnostiker 274.
Varro 248. 255.
Vatinius 267.
Vatke 25, 1.
Vegetius 309.
Victorinus 309.

Wachsmuth 15.
Wellmann 14.
Winckelmann 101.
Windelband 14. 113. 115.
Wotke 222, 1.

Xanthippe 88.
Xenarchus 246.
Xeniades 79. 80.
Xenokrates 143. 144 f. 147. 8.
Xenophanes 50—52.
Xenophon 98. 8. 89.

Zaleukus 267.
Zeller 14. 113. 179, 3. 246, 1.
Zeno v. Elea 54 f.
Zeno v. Citium 198. 200. 201 f. 203. 204. 206. 211. 212. 213. 214. 215. 218. 220. 221.
— v. Tarsus 200. 241.
— d. Epikureer 223. 240.
Zeuxippus 263.
Zeuxis 263.
Ziegler 15.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

K.F.K. B.S.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie

Leipzig 1893

Ph.u. 633 w
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172964-9